LEZIONI

DI

LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

Prima edizione milanese

VOL. II.

MILANO
COI TIPI BORRONI E SCOTTI
1845.

LEZIONE LVII.

DEL METODO.

Una serie di raziocini, su di un oggetto determinato costituisce una scienza, o un trattato scientifico. Il modo diverso con cui si ordinano, o si legano insieme le diverse parti di una scienza o di un trattato scientifico quale che siasi si chiama *metodo*.

Si distinguono comunemente due specie di metodi. Uno si chiama *metodo analitico* o semplicemente *analisi*, oppure *metodo di risoluzione* o *metodo d'invenzione*. L'altro chiamasi *metodo sintetico*, o semplicemente *sintesi*; si chiama pure *metodo di composizione* ed eziandio *metodo di dottrina o d'insegnamento*.

È importante conoscere la natura di questi due metodi. L'autore dell'arte di pensare scrive: « Può generalmente dirsi *metodo* l'arte di ben disporre una serie di più pensieri, o per iscoprire una verità a noi ignota, o per provarla ad altri, quando già la conosciamo. Vi son perciò due sorti di metodo, l'uno per iscoprir la verità, e chiamasi analisi o metodo di risoluzione, e potrebbe ancor chiamarsi metodo d'invenzione; l'altro per darla a conoscere agli altri, avendola già noi trovata, e si chiama *sintesi*, o metodo di composizione, che può eziandio chiamarsi metodo di dottrina.

L'analisi è dunque il metodo che deve seguir lo spirito per ritrovar la verità che ignora: ma qual è questo metodo? quali sono le sue leggi? ecco ciò che bisogna con esattezza determinare.

L'articolo *Analisi* nell'enciclopedia francese porta quanto segue: « *L'analisi* consiste a rimontare all'origine

delle nostre idee, a svilupparne la generazione e a farne differenti composizioni o decomposizioni, onde paragonarle per tutti i lati che possono mostrarne i rapporti. L'analisi così definita, è facile vedere, che essa è il vero segreto delle scoperte. Essa non cerca la verità col soccorso delle proposizioni generali, ma sempre per una specie di calcolo; cioè componendo e decomponendo le nozioni, per paragonarle della maniera più favorevole alle scoperte che si hanno in vista. Ciò non avviene per mezzo delle definizioni, che d'ordinario non fanno che moltiplicar le dispute, ma si fa con ispiegar la generazione di ciascuna idea.

Io credo che il giovanetto studioso, leggendo l'intiero articolo dell'Enciclopedia sull' oggetto che ci occupa, non conoscerà in una maniera distinta e soddisfacente le vere leggi dell'*analisi*, ed in che questo metodo differisca propriamente dalla *sintesi*. Le definizioni son dunque talmente proprie della sintesi, che non hanno alcun luogo nell' *analisi*? Condillac non parla con chiarezza su questo punto.

« La sintesi, (egli dice nella logica, part. 2, cap. 6) ha portato la mania delle definizioni, metodo tenebroso che comincia sempre da ciò ove bisogna finire, e che intanto si chiama *metodo di dottrina*.

Ma Condillac stesso, che dice di seguire in tutte le sue opere il metodo di analisi, usa non di rado definizioni; anzi nell'opera che egli intitola, *la lingua de' calcoli*, fa uso delle stesse definizioni de' sintetici.

Inoltre le proposizioni generali sono esse talmente proprie della sintesi, che non hanno alcun luogo, nè sono di alcun soccorso nell'analisi? Se è così, come nelle scienze pure, seguendo il metodo analitico si hanno risultamenti generali? Sembra dunque, che nè l'estensore dell'articolo citato dell'Enciclopedia, nè Condillac abbiano determinato con esattezza la natura de' due metodi.

In primo luogo io cerco: *I due metodi, l'analitico ed*

il sintetico son essi differenti? Ciò vale quanto cercare: *Vi è differenza fra lo scoprire la verità ignota ed il provare agli altri la verità che si conosce?*

È evidente che vi è la differenza di cui parliamo, ed un esempio di facile intelligenza basta a farcela conoscere. Supponiamo che io voglia conoscere la genealogia o la serie degli antenati di Pietro, io cercherò prima il padre di lui, ed avendo trovato che costui fu Antonio, cerco in seguito il padre di Antonio, e trovando che fu Francesco, cerco il padre di Francesco, e trovo che fu Onofrio. Arrestiamoci qui. Io ho scoperto che Onofrio fu padre di Francesco, Francesco di Antonio, Antonio di Pietro. Ma io l'ho scoperto partendo da Pietro, e salendo gradatamente ad Onofrio. Ma dopo avere ciò scoperto posso seguire un cammino interamente opposto, e provare ad altri che Onofrio generò Francesco, Francesco generò Antonio ed Antonio generò Pietro. Mi sarebbe stato impossibile seguir questo secondo metodo, prima di avere scoperto che Onofrio è il terzo ascendente di Pietro.

È dunque differente lo scoprir la verità ignota ed il provare agli altri la verità che si conosce. L'autore dell'Arte di pensare adduce un esempio simile; egli scrive: « Questi due metodi non sono differenti fra di sè, se non come il cammino che si fa, salendo da una valle ad un monte, è differente da quello che si fa dal monte scendendo nella valle, ovvero come son differenti i due modi dei quali uno può valersi per lodar qualche persona discesa da san Luigi. L'uno si è il mostrare, che questa persona ha il tale per padre, che era figliuolo del tale, questi di un altro, e così fino a san Luigi; l'altro si è il principiar da san Luigi, e provare che egli ha avuto i tai figliuoli, e questi hanno avuto altri figliuoli, e così andar discendendo fino alla persona di cui si tratta. E questo esempio nel nostro proposito è tanto più proprio, quanto è certo, che per trovare una genealogia ignota bisogna salir dal figliuolo al padre; ma per esporla dopo averla

trovata, il modo più ordinario si è il principiar dal tronco per farne vedere i discendenti; e così per l'ordinario si fa nelle scienze, ove dopo esserci serviti dell'analisi per trovar qualche verità, ci serviamo dell'altro metodo per ispiegar ciò che si è trovato.

« Quindi può intendersi che cosa è l'analisi de' geometri: ecco in che essa consiste. Venendo loro proposta una proposizione della quale ignoran la verità o la falsità se essa è un teorema, la possibilità o l'impossibilità se essa è un problema, suppongono ciò essere come viene loro proposto; ed esaminando ciò che indi ne segue, se in tal disamina arrivano a qualche verità chiara, della quale ciò che proponesi sia una necessaria illazione, ne concludono che la proposizione è vera: e ripigliandola poi donde avevan finito, la dimostrano coll'altro metodo, che chiamasi di *composizione*. Ma se con una necessaria conseguenza cadono dalla proposizione fatta in qualche inconveniente o impossibilità, ne concludono che la proposizione è falsa o impossibile (1).

Ma mostriamo la differenza de' due metodi con un esempio scientifico. Sia proposto il seguente problema: dividere una somma, per esempio, 890 ducati a tre persone, in modo che la prima abbia 180 ducati più della seconda, e la seconda 115 ducati più della terza.

Da questo problema Clairaut comincia i suoi elementi di Algebra, ed egli dice esser questo problema uno dei più proprii a far vedere come i primi algebristi son pervenuti a formar la scienza che si nomina *Algebra* o *Analisi*.

Ecco, egli soggiunge, come io immagino che avrà ragionato un uomo, che senza alcuna tintura dell'Algebra, sarà pervenuto a risolvere questo problema.

« È evidente che se si conoscesse una delle tre parti, si conoscerebbero eziandio le altre due. Supponiamo, per

(1) Par. IV, cap. II.

esempio, che si conoscesse la terza, che è la più piccola, bisognerebbe aggiungere 115, e si avrà il valore della seconda; indi per aver la prima bisognerà aggiungere 180 a questa seconda, ciò che vale lo stesso che se si aggiungesse 180, più 115 o 295 alla terza.

« Qualsiasi la terza parte, noi sappiamo dunque che questa parte, più essa stessa con 115, più ancora essa stessa con 295, deve fare una somma eguale a 890; da ciò segue che il triplo della più piccola parte più 115 più 295, o in una volta più 410, è eguale a 890. Or se il triplo della parte che si cerca più 410 è eguale a 890, bisogna che questo triplo della parte che si cerca sia più piccolo di 890 di 410; dunque questo triplo della più piccola parte è uguale a 480. La più piccola parte dunque è eguale a 160.

« La seconda sarà per conseguenza di 275, e la prima o la più grande di 430. Così verisimilmente i primi algebristi hanno ragionato, quando si sono proposte simili quistioni: senza dubbio a misura che avanzavano verso la soluzione di una quistione, caricavano la loro memoria di tutti i ragionamenti che li avevano condotti al punto ove erano; ed allorchè le quistioni non erano più complicate della precedente, nulla vi era che li avesse disgustati: ma tosto che le loro ricerche hanno offerto alla memoria un maggior numero d' idee da ritenere, è stato necessario che cercassero una maniera più corta d' esprimersi, che avessero alcuni segni semplici, coi quali, comunque fossero avanzati nella soluzione di un problema vedessero in un colpo d' occhio ciò che aveano fatto, e ciò che loro rimaneva a fare. Ora la specie del linguaggio particolare, che avevano per tale oggetto immaginato, è per lo appunto l' Algebra. »

Io ho recato questo esempio, prendendolo da uno de' più celebri analisti, poichè esso è molto proprio per far conoscere le leggi del metodo analitico, che ordinariamente sono ignote ed ommesse ne' comuni trattati di logica.

Questo esempio mostra in primo luogo la differenza de' due metodi. Il modo con cui io ho scoperto i numeri che mi erano ignoti nel problema, cioè il numero 160, il numero 275 ed il numero 455, è un metodo rigorosamente analitico, che mi conduce a scoprire le verità ignote. Se io al contrario, partendo da un'idea determinata, cioè dall'idea del numero 160, e paragonandola ad una seconda, cioè all'idea del numero 275, avessi osservato che la loro differenza è 115; se paragonando in seguito questa somma 275 ad una terza cioè 455, avessi osservato che la loro differenza è 180; se finalmente riunendo queste tre somme avessi riconosciuto che il loro totale è 890, io avrei proceduto con una serie di verità talmente determinate che non supponevano alcuna cosa avanti di esse. Io avrei ottenuto eziandio lo stesso risultato ottenuto prima, ma l'avrei ottenuto per mezzo del metodo sintetico.

Si vede che nel primo caso ho proposto a me stesso un certo risultato, le cui condizioni o *dati* mi hanno servito di punto di partenza, e che nel secondo, senza propormi anticipatamente di ottenere alcun risultamento, io mi son dapprincipio diretto su di un principio assoluto, ed ho seguito le deduzioni dello stesso.

E per dare allo stesso tempo la forma sintetica procedo a questo modo.

Si deve dividere una somma di 890 ducati a tre persone in modo che il secondo abbia 115 ducati di più del primo, ed il terzo 180 ducati di più del secondo, io dico che la parte del primo è 160, quella del secondo è 275, e quella del terzo è 455.

Lo dimostro: 275 supera 160 di 115, e 455 supera 275 di 180; e tutte queste somme, cioè 160, 275 e 455 fanno 890; ma la parte del secondo deve superare quella del primo di 115, quella del terzo deve superare quella del secondo di 180, e tutte e tre le somme debbono fare 890; dunque la parte del primo è 160, quella del secondo 275, e quella del terzo è 455.

In questo secondo modo io sarei partito dalla verità conosciuta ed avrei sviluppato la prova della stessa, partendo da verità e da principii determinati, e deducendo le illazioni che ne derivano.

Non si può dunque contrastare, essere altra cosa il procedimento del pensiero pel quale si scopre una verità ignota, ed altra cosa diversa il procedimento del pensiero pel quale si prova ad altri la verità che si è scoperta.

Lo scoprire una verità è insieme provarla: ma il provarla non è lo stesso procedimento dello scoprirla.

Il metodo analitico essendo il metodo pel quale si trova la verità che s' ignora, esso ha due leggi: la prima è: *che lo spirito deve partire dal noto, e giungere gradatamente all' ignoto*. La seconda è, *che il noto da cui si parte, e quello a cui si giunge, debbono condurre lo spirito all'ignoto che rimane da scoprire.*

Dopo avere Euclide, che segue nella sua geometria il metodo sintetico, premesse le definizioni e fatto immediatamente seguire gli assiomi e i postulati, incomincia col proporre il seguente problema: *Sopra una data linea retta terminata costruire un triangolo equilatero*. Or io domando: quale occasione ha lo spirito, nello stato in cui lo lasciano le antecedenti definizioni, gli assiomi ed i postulati che seguono le definizioni, quale occasione, io dico, ha egli mai di pensare ad un tal problema? Le antecedenti cognizioni portano naturalmente lo spirito a concepire il disegno di risolverlo? Tutto qui è isolato: le definizioni non hanno alcun legame fra di loro : gli assiomi ed i postulati non sono legati fra di loro, nè colle definizioni, e l'enunciazioni de' problemi non hanno alcun legame con tutto ciò che precede. Io dico che non hanno alcun legame: val quanto dire che la prima cognizione non conduce naturalmente lo spirito alla seconda, la seconda alla terza, e così di seguito; ma non dico già che le seguenti cognizioni possano comprendersi senza aversi le antece-

denti. Per poco che si presta attenzione, è facile il non confondere queste due asserzioni. Euclide, per cagion di esempio, presenta di seguito questi due problemi geometrici: *Sopra una data linea retta terminata costruire un triangolo equilatero; da un punto dato tirare una linea retta eguale ad un' altra retta data.* Il primo problema presenta forse l' occasione naturale allo spirito di pensare al secondo? Intanto nella soluzione del secondo problema si cita e si suppone risoluto il primo. Ma immaginiamo che lo spirito pensi alla distanza di un punto ad un altro punto, e che veda doversi questa misurare per mezzo di una linea retta fra l' un punto e l' altro, è naturale di passare da ciò ad esaminare come debba misurarsi la distanza di un punto da una retta.

Ora se nella sintesi tutto è isolato nel modo che ho spiegato, nell' analisi al contrario tutto è unito. Ella non ammassa nè definizioni, nè assiomi, nè postulati: non propone arbitrariamente problemi da risolvere. Ella passa gradatamente dal noto all' ignoto; non assegna alcun luogo determinato per alcuna specie di queste proposizioni, ma seguendo il progresso naturale dello spirito, lega con un filo, che sorprende tutta la serie delle sue cognizioni. Così l' analisi, senza far mostra di metodo, ne segue uno che è ammirabile per chiunque è capace di seguire un ben connesso filo di cognizioni.

Ma la logica formale ci somministra forse regole generali, per passare analiticamente da una proposizione ad un' altra? Sarà questo l' oggetto della seguente lezione.

LEZIONE LVIII.

DE' MEZZI ANALITICI PER PASSARE DA UNA PROPOSIZIONE AD UN' ALTRA, SOMMINISTRATI DALLA DOTTRINA LOGICA DEL PARAGONE DELLE PROPOSIZIONI.

Se il metodo analitico, come abbiamo detto, consiste a passare gradatamente dal noto all' ignoto, quali mezzi ci offre la logica per passare da una proposizione nota ad un' altra ignota? Se lo spirito deve passare gradatamente dal noto all' ignoto, fra il noto e l' ignoto deve esservi una certa similitudine, un certo rapporto. Una proposizione non può dunque condurci ad un' altra, se non si osserva fra l' una e l' altra una certa relazione; noi, in conseguenza, conosceremo i mezzi logici di passare da una proposizione ad un' altra, se vedremo in quanti modi si può supporre una qualche similitudine fra una proposizione ed un' altra.

La dottrina logica del paragone delle proposizioni può qui venire in nostro soccorso; ed io sono rimasto sorpreso allorchè meditando di proposito su questa materia, ho veduto che nulla su ciò è sfuggito alla penetrazione degli antichi logici. Essi hanno considerato tre cose nel paragone delle proposizioni, cioè *l' equipollenza, la conversione* e *l' opposizione.*

Data una proposizione possiamo farne un' altra che sia identica alla prima nel pensiero; ciò si chiama dai logici *l' equipollenza delle proposizioni.* Se io dico: *Il sole illumina la terra; la terra è illuminata dal sole; la luce del sole dilegua le tenebre sulla terra;* tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, o come dicesi *equipollenti;* esse esprimono lo stesso pensiero.

Ora è evidente, che se voi ammettete questa proposizione, *il sole illumina la terra*, siete obbligato ad am-

mettere tutte le altre che sono identiche con questa. Una proposizione dunque ci può far passare a tutte quelle che le sono identiche. Ho dimostrato che in tutti i raziocinii l'artifizio dello spirito consiste nel percepire la relazione d'identità fra le premesse e l'illazione; molte volte avviene che paragonando due idee complesse, espresse con segni diversi, si giunge, cambiando l'espressioni in altre espressioni identiche, a due espressioni identiche eziandio ne' vocaboli o nei segni; e così si giunge a scoprire l'identità fra queste idee complesse. Ne ho dato qualche esempio nella prima parte di questa logica nella lezione XIII; ne darò un altro qui appresso.

Quando in una proposizione si cambia il predicato in soggetto ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione;* e la proposizione che ne risulta dicesi *conversa* della prima: così dicendo, 9 *è* 8 *più* 1 posso dire, 8 *più* 1 *è* 9; e questa seconda proposizione può chiamarsi conversa della prima.

Vi sono casi, in cui ammessa una proposizione, si deve ammettere ancora la conversa; e vi sono inoltre dei casi, ne'quali la conversione non può aver luogo.

L'esempio rapportato appartiene alla prima specie, e l'esempio seguente alla seconda: *Il triangolo è figura*, non può dirsi: *la figura è triangolo;* similmente dicendosi: *il cane è animale;* non può dirsi: *l'animale è cane.* Una proposizione può farci passare ad un'altra in due modi, o offrendoci la seconda come un'illazione della prima, oppure offrendocela come una proposizione che deve formare l'oggetto del nostro esame. Io chiamo il primo mezzo di passaggio *mezzo d'illazione.* Se voi dite: *Il sole illumina la terra*, potete inferire*: la terra è dunque illuminata dal sole;* la prima proposizione vi fa passare alla seconda, facendovi riguardar questa come un'illazione della prima. È questo un *mezzo d'illazione.*

Se voi dite: *Il triangolo equilatero è equiangolo*, non siete autorizzato ad inferire, in forza della sola con-

versione; il *triangolo equiangolo è equilatero*, poichè abbiamo osservato che la conversione non sempre può aver luogo, e che le proposizioni universali affermative non sono convertibili in forza della loro forma, ma possono esserlo alcune volte per la loro materia. La proposizione nondimeno: *Il triangolo equiangolo è equilatero*, deve formare l'oggetto del vostro esame, e si deve presentare al vostro pensiero per esser esaminata; voi dunque direte così: *Un triangolo equilatero è equiangolo, un triangolo equiangolo sarà forse ancora equilatero?* Così vi aprirete il passaggio all'esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio da una proposizione ad un'altra è quello che io chiamo *mezzo problematico d'invenzione.*

Questo mezzo problematico della conversione è ovvio nella geometria: ma se ne possono eziandio addurre esempi dalla filosofia.

L'uomo è un essere ragionevole: egli è ancora un animale. Noi possiamo pronunciare questa proposizione: *Ogni essere ragionevole che si mostra sulla terra è animale, cioè è sensitivo.* La conversa di questa proposizione sarebbe: *Ogni essere sensitivo è un essere ragionevole che si mostra sulla terra.* Ma noi non possiamo legittimamente inferir la seconda dalla prima; la conversione nondimeno ci presenta qui un mezzo problematico d'invenzione, facendo oggetto del nostro esame la seconda proposizione, e così paragoneremo le facoltà dell'anima de' bruti con quelle dell' anima ragionevole che chiamiamo uomo. Abbiamo dimostrato che tutti i giudizi identici sono necessari; e da ciò abbiam passato ad esaminar la conversa, cioè se tutti i giudizi necessari sono identici; non si poteva inferire dalla prima la seconda in forza della forma, ma l'abbiamo dimostrata per la materia; Kant, il quale è convenuto sulla prima proposizione, ha negato la conversa di essa. *L'infinito è una sostanza.* Si può da ciò dedurre, che *la sostanza è l'infinito?* Spinosa ha dedotto questa falsa illazione: egli si è ingan-

nato confondendo il mezzo di illazione col mezzo problematico d'invenzione.

La conversione, in alcuni casi, è ancora un mezzo d'illazione. *Sono convertibili tutte le proposizioni universali negative*, poichè se è vero che niun uomo è cane, sarà vero altresì che niun cane è uomo. La proposizione negativa, come abbiamo in altra lezione osservato, non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprensione dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera, composta di tutti questi attributi insieme. Per lo contrario, la proposizione negativa separa dal soggetto l'idea dell'attributo secondo tutta l'estensione di questo; poichè se si nega il genere, negasi anche la specie e l'individuo; così se dico: *L'uomo non è un ente insensibile*, voglio dire che non è alcuno degli enti insensibili, e perciò li separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione che nella proposizione ha questo soggetto. È questo un principio evidente, il quale nasce dall'idea della proposizione negativa.

Da tutto ciò segue, *che le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l'attributo in soggetto e conservando all'attributo, divenuto soggetto, la sua universalità*. In questo caso la conversione ci somministra un mezzo d'illazione.

Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative, poichè le proposizioni singolari, come abbiam osservato, possono riguardarsi come universali, perchè il soggetto della proposizione si prende secondo tutta la sua estensione, perciò se dico: *Pietro non è dotto*, posso ben dire: *Niun dotto è Pietro*.

Riguardo alle proposizioni universali affermative, queste non possono convertirsi per la loro forma, ma solamente alcune volte per la loro materia. Le definizioni, le quali, come abbiam osservato, presentano la forma delle proposizioni, son tutte convertibili; e questa conversione

presenta un mezzo di progresso nelle scienze del calcolo.

Quando l'attributo suppone l'intiera idea del soggetto, la proposizione è convertibile, ma non lo è quando l'attributo ne suppone una parte; ora, siccome non si vede sempre se l'attributo suppone l'intiera idea del soggetto, perciò i geometri esaminano sempre le converse. La conversione, in conseguenza, delle proposizioni universali affermative non può riguardarsi come un mezzo logico d'illazione.

Una proposizione può cambiarsi in un'altra cambiando la sola quantità, o cambiando la sola qualità, o finalmente cambiando la quantità e la qualità insieme. Esaminiamo tutti e tre questi casi.

Ogni uomo è animale; qualche uomo è animale; queste due proposizioni differiscono nella sola quantità, essendo la prima universale, particolare la seconda. Queste proposizioni riguardate l'una in rapporto all'altra chiamansi *subalterne*. Esse, per passare dall'una all'altra, possono offrirci un mezzo d'illazione ed un mezzo problematico. Ci offrono un mezzo d'illazione quando dalla proposizione universale si deduce la particolare, così se è vero che ogni triangolo ha tre angoli, sarà vero eziandio che alcuni triangoli hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare si deduce la falsità della proposizione universale.

Ci offrono un mezzo problematico, poichè non è permesso di concludere dal particolare all'universale; e se è vero che alcuni uomini sono giusti, non ne segue parimenti esser vero che ogni uomo sia giusto. Ma sebbene non si può concludere dal particolare all'universale, può tuttavia una verità particolare servir di occasione per esaminare se essa può rendersi universale, e le verità particolari sono molte volte servite pel ritrovamento delle verità universali. Rechiamone un esempio, il quale farà insieme vedere come il cambiamento di un'espressione in un'altra identica perfettamente, è istruttivo.

Se voi prendete questi numeri, 11, 9, 7, 5, conoscerete che la differenza fra il primo ed il secondo è 2, quella fra il terzo ed il quarto è ancora 2. Ora la differenza che passa fra due numeri, uno de' quali sia maggiore dell' altro, si chiama *ragione aritmetica*, ed i due numeri si chiamano l'uno *antecedente della ragione*, l'altro *conseguente*. L' eguaglianza poi di due ragioni aritmetiche chiamasi *proposizione aritmetica:* così la differenza fra 11 e 9, come quella fra 7 e 5, essendo 2, questi quattro numeri si dicono essere in *proporzione aritmetica.* Osservate che l' antecedente può essere maggiore o minore del conseguente. Così si può dire che 9, 11, 5, 7 sono in proporzione aritmetica, come si dice che sono 11, 9, 7, 5; stabilite queste nozioni, osservo che la somma di 11 e 5 è 16, e che quella di 9 e 7 è ancora 16. Quindi scopro, che in questa proposizione aritmetica la somma de' termini estremi 11 e 5 è uguale alla somma de' termini medii 9 e 7. Ma da ciò non sono autorizzato a concludere generalmente che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi sia uguale a quella dei medii, poichè, come abbiam veduto, non si può concludere dal particolare al generale; questa conoscenza particolare può nondimeno servirmi di occasione di esame. Io dunque mi propongo questa ricerca: *È vero che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medii?*

Io ragiono così: ne' due termini di una proporzione aritmetica la ragione può essere considerata come l' eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell' uno all'altro. Ora, se dal più grande si toglie l' eccesso, e se si aggiunge questo eccesso al più piccolo, i due numeri, nell'uno e l'altro caso, saranno uguali o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ora si possono distinguere due casi: o l' antecedente è più grande del conseguente, o il conseguente è più grande dell' antecedente. Se l' an-

tecedente è più grande, il primo termine, meno la differenza, sarà lo stesso del secondo, ed il terzo, meno la differenza sarà lo stesso del quarto. In questo caso i termini della proporzione aritmetica saranno espressi così: *primo termine, primo termine meno la differenza, terzo termine, terzo termine meno la differenza;* la somma degli estremi sarà dunque espressa dal *primo termine, più il terzo termine meno la differenza;* la somma de' medii sarà espressa dal *primo termine meno la differenza, più il terzo termine*; o, il che vale lo stesso, *dal primo termine, più il terzo termine meno la differenza.* L' espressione della somma degli estremi è dunque identica, eziandio ne' vocaboli, all' espressione della somma de' medii. Queste due somme sono dunque uguali, cioè formano lo stesso numero.

Lo stesso si osserva nel caso in cui l'antecedente della ragione aritmetica è più piccolo. Se l' antecedente è più piccolo, il primo termine, più la differenza, sarà lo stesso che il secondo, ed il terzo, più la differenza, sarà lo stesso del quarto; in tal caso la espressione de' termini della proporzione sarà la seguente: *il primo termine, il primo termine più la differenza, il terzo termine, il terzo termine più la differenza*; la somma perciò degli estremi sarà espressa così: *il primo termine, più il terzo termine, più la differenza;* o, il che vale lo stesso, *il primo termine, più la differenza, più il terzo termine;* e la somma dei medii sarà espressa così: *il primo termine, più la differenza, più il terzo termine;* le due espressioni della somma degli estremi e della somma de' medii sono dunque in questo caso anche identiche ne' vocaboli; queste due somme son dunque uguali, e noi possiamo generalmente stabilire, *che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è uguale alla somma de' medii.*

Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme ed in qualità chiamasi *contraddittorie* come: *Ogni uomo è giusto; alcuni uomini non sono giusti.*

Questa specie di opposizioni ci offre un mezzo d'illazione, poichè le proposizioni contraddittorie tutte e due non sono mai vere o false, ma se l'una è vera, l'altra è falsa, e se l'una è falsa, l'altra è vera. Se è vero che tutti i triangoli rettilinei hanno la somma degli angoli eguale a due angoli retti, sarà falso che alcuni triangoli rettilinei non hanno la somma degli angoli eguale a due angoli retti; e se è vero che alcuni triangoli rettilinei non hanno tutti i lati uguali sarà falso che tutti i triangoli rettilinei sono equilateri.

Se le proposizioni che si paragonano son differenti nelle qualità, ma convengono nella quantità, allora esse son chiamate o *contrarie* o *succontrarie*: contrarie quando sono universali, come *ogni uomo è giusto*, *niun uomo è giusto*; *succontrarie* quando son particolari, come *alcuni uomini son giusti*, *alcuni uomini non son giusti*. Le contrarie non possono mai essere insieme vere: perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra. Ma possono essere tutte e due false, come le due proposizioni *ogni uomo è giusto*, *niun uomo è giusto;* non può in conseguenza, dalla falsità di una dedursi la verità dell'altra.

Le succontrarie, per una legge tutta opposta a quelle delle contrarie, possono insieme esser vere; ma non possono già esser false tutte e due; così le proposizioni: *alcuni uomini son giusti*, *alcuni uomini non son giusti*, sono tutte e due vere, ma non possono esser tutte e due false, poichè se fosse falso che alcuni sono giusti, sarebbe necessariamente vero che alcuni uomini non son giusti.

L'opposizione delle proposizioni ci somministra eziandio un mezzo problematico d'invenzione, del quale i geometri sogliono molte volte servirsi, e che giova qui farvi distintamente conoscere.

Se una proposizione forma l'oggetto del nostro esame, allorchè non possiamo vedere immediatamente il rapporto fra il soggetto ed il predicato, cercando di vederlo mediatamente, avviene alcune volte che le idee medie

non si presentino allo spirito, e perciò non si è nel caso di poterne intraprendere un esame diretto; allora se ne può intraprendere un esame indiretto, ponendo per vera la proposizione contraddittoria a quella che si esamina, e tirando innanzi il raziocinio; accade così che se la proposizione, la quale si esamina, è vera, la sua contraddittoria deve esser falsa; ma ragionando legittimamente, da una proposizione falsa dovete giungere ad una illazione eziandio falsa; quando dunque vi accorgerete di un'illazione falsa, sarete sicuro della falsità del principio da cui si deduce, per una conseguenza legittima la verità della proposizione contraddittoria. Io cerco esaminare per cagion di esempio, *se un essere può produrre sè stesso:* pongo che un essere produca sè stesso: un essere che produce deve essere esistente, poichè altrimenti non agirebbe producendo sè stesso: da un'altra parte questo essere non deve esistere che dopo la sua produzione; esso esiste dunque prima della sua produzione, e non esiste prima della sua produzione. Ciò involve contraddizione. Dalla supposizione dunque che un essere produca sè stesso, nasce una contraddizione; questa supposizione perciò è falsa; e quindi è vera la sua contraddittoria, cioè *che niun essere può produrre sè stesso.* Quando dunque la proposizione contraddittoria a quella che si esamina conduce ad una assurdità, la proposizione che si esamina è vera.

Io cerco *se un Dio giusto può punire l'uomo virtuoso e premiare l'uomo vizioso.* Pongo che un Dio giusto punisca il virtuoso e premi il vizioso. Iddio dunque in questa supposizione, non dispensa a ciascuno la pena ed il premio secondo il proprio merito: ma un essere che opera in tal modo non è giusto: Iddio dunque non è giusto; ciò contraddice l'ipotesi, poichè nella proposizione in esame si suppone che Dio sia giusto; Iddio non può punire l'uomo virtuoso e premiare l'uomo vizioso.

Quando dunque un'illazione distrugge l'ipotesi, cioè la natura del soggetto della proposizione, questa illazione

si deve rigettare unitamente al principio da cui deriva ed ammettere per vera la proposizione contraddittoria a questo principio.

I logici hanno chiamato questa specie di dimostrazione, *dimostrazione indiretta o appoggiata*. Essa è un mezzo analitico d'invenzione.

Concludiamo. I mezzi logici, per passare da una proposizione ad un'altra, sono di due modi: alcuni sono mezzi d'illazione, altri sono mezzi problematici. Tutti questi mezzi ci vengono somministrati dalla *equipollenza* delle proposizioni, dalla loro *conversione* e dalla loro *opposizione*. L'opposizione si trova quando le proposizioni differiscono o nella quantità, o nella qualità, o nella qualità e nella quantità insieme.

Sui mezzi logici d'illazione è stabilito il modo di ragionare che i logici chiamano conseguenza immediata. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace contiene una illazione di un principio logico. Per esempio. *Il sole illumina la terra*; *la terra è dunque illuminata dal sole*; questo entimema è una *conseguenza immediata*, poichè il sillogismo ipotetico sarebbe il seguente. *Se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole*: *ma il sole illumina la terra*: *la terra è dunque illuminata dal sole*. Ora la premessa: *Se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole*, è la illazione del principio logico dell'equipollenza della proposizione. Essa è illazione del seguente raziocinio.

Di due proposizioni equipollenti, ammessa una, si deve ammettere l'altra; *ma le due proposizioni*, *il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole, sono equipollenti.*

Dunque ammessa l'una si deve ammettere l'altra.

A'diversi modi di argomentare, de'quali abbiamo parlato nella lezione LVI, si deve perciò aggiungere la *conseguenza immediata*. Su questo modo di argomentare

Wolfio fa la seguente esatta osservazione: « Cum adeo consequentiæ sic dictæ immediatæ sint enthymemata syllogismorum hypotheticorum; ideo plurimi logicorum eas insuper habeant, ad syllogismos hypoteticos confugientes, ubi iisdem est locus, non attenta ratione, ob quam patet consequentia. Ceteri vero enthymemata ista *pro peculiari argumentandi genere habent*, quod ratio consequentiæ per regulas logicas pateat, quemadmodum ex ratione simili modi sillogismorum secundæ figuræ pro peculiari argumentandi genere habentur. Si philosophia prima excolitur plurimi oriuntur istiusmodi modi, ubi consequentia ob rationes generales patet (1).

LEZIONE LIX.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Ma fa d' uopo, per avere una cognizione esatta de' due metodi, paragonarli nel loro incominciamento e nel loro progresso.

Per conoscere, per quanto è possibile, un oggetto qual siasi, è necessario o incominciare dall' osservare l'oggetto intero, ed indi passare a decomporlo nei suoi elementi, per poi ricomporlo di nuovo, oppure, prima di osservare il tutto, incominciare dall' osservare i suoi elementi, ed indi far nascere dalla conoscenza di questi quello dell' oggetto intero. Perciò bisogna incominciare o dal decomporre, o dal comporre, e per dir meglio bisogna incominciare o dal composto per arrivare al semplice, o dal semplice per giungere al composto. Il primo metodo è quello di analisi, cioè di risoluzione, ed il secondo è quello di sintesi o di composizione.

Non bisogna credere che non si eseguiscano composi-

(1) Logica, par. 1, § 461

zioni nel metodo di analisi, nè di composizioni nella sintesi: bisogna sviluppare l'equivoco senso di questi due vocaboli, *analisi* e *sintesi*: essi denotano i due metodi di cui parliamo, e denotano eziandio le due facoltà elementari della meditazione, che sono quella di decomporre e quella di riunire o di ricomporre. Tutte e due queste facoltà sono in esercizio in ciascuno de' due metodi; ma la facoltà di decomporre incomincia la meditazione nel metodo analitico, e la facoltà di comporre l'incomincia nel metodo sintetico. Sebbene il metodo analitico operi alcune composizioni, esso nondimeno parte da idee complesse, e perciò confuse; e sebbene il metodo sintetico eseguisca alcune decomposizioni, esso comincia dal ragionare sopra idee semplici e determinate, che va rendendo gradatamente più complesse.

Gli esempi renderanno chiaro quanto io dico.

Ne' miei elementi di filosofia, nella logica pura, io cominciai dal presentare ai giovanetti un fatto composto, cioè il raziocinio; ho poi decomposto questo fatto nelle *premesse* e nell'*illazioni*, che sono le sue parti; indi ho loro presentato gli elementi di queste parti, facendo conoscere gli elementi del giudizio, che sono le *idee*, *le nozioni*, *i concetti*, vocaboli tutti che sembrano denotare la stessa cosa. Ho dunque ivi adoperato il metodo analitico o di risoluzione. Le logiche comuni, che seguono il metodo sintetico, incominciano dal punto ove ho terminato nel modo seguente.

Se noi pensiamo semplicemente una cosa senza nulla affermare o negare relativamente a questa cosa, un tal pensiero chiamasi *idea*, *nozione*, *concetto*, ed anche *percezione*. Allorchè noi paragoniamo due idee per conoscere i loro rapporti, un tal pensiero chiamasi *giudizio*. Allorchè da due giudizii ne deduciamo un terzo, una tale operazione chiamasi raziocinio. È questa una sintesi rigorosa.

Nel primo modo s'incomincia dall'intero oggetto, che

è il raziocinio, e con decomposizioni si giunge agli elementi di esso, il che vale quanto dire che si parte dal composto e si va al semplice; nel secondo modo si parte dagli elementi del raziocinio e si va al raziocinio, il che vale quanto dire che si parte dal semplice e si va al composto.

Quando Cartesio partì dall'*io penso,* partì dal composto; egli interrogò sè stesso. *Quid sum ego*? e rispose « così a sè stesso: *Res cogitans.* Quid est hoc? Nempe « dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens. »

Rechiamone un altro esempio. Noi abbiamo l'idea di un' estensione terminata, solida, impenetrabile; per mezzo dell'astrazione io prescindo dalla solidità e dalla impenetrabilità, e mi rimane così l'idea più astratta di *estensione determinata*; questa estensione ha tre dimensioni, che si chiamano lunghezza, larghezza e profondità: io do all'estensione determinata, che ha una triplice dimensione, il nome di *corpo matematico* o di *solido.* Gli uomini hanno spesso bisogno di misurar questa solidità, cioè i solidi: si vuol, per esempio, sapere l'intera estensione di un muro, di un fosso, dell' acqua esistente in una vasca. Per far questo si richiede la determinazione della base, cioè dell'estensione in lunghezza ed in larghezza. Molte volte ancora si vuol misurare solamente l' estensione in lunghezza ed in larghezza, prescindendo dalla profondità; si vuol per esempio, sapere solamente la base di un edificio, senza curarsi della sua solidità; si ha bisogno di sapere la sola capacità di un suolo. Lo spirito, rivolgendo la sua attenzione a queste due dimensioni e separandole, per una utilissima astrazione, dalla terza, si forma l' idea della *superficie,* vale a dire di una estensione in lunghezza ed in larghezza, priva di profondità. Lo spirito va più oltre ancora: nella superficie si ferma a considerare la sola lunghezza, indipendentemente dalla larghezza; il viaggiatore, per esempio, vuol sapere la sola lunghezza della strada che deve attraversare; l' estensione, considerata nella sola

lunghezza, prescindendo dalla larghezza e dalla profondità, dà l'idea della *linea*. In questa, considerando gli estremi indipendentemente dalla lunghezza, lo spirito viene a formarsi l'idea del *punto*, cioè di ciò che nell'estensione non ha nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità. L'idea della linea conduce necessariamente lo spirito all'idea del punto. Se si suppone difatti che due linee si taglino scambievolmente, ciò in cui s'incontrano essendo comune ad ambedue, non può essere una linea, altrimenti questa avrebbe ancora larghezza. È dunque qualche cosa priva altresì di lunghezza.

Così darebbe le prime nozioni della geometria un geometra che trattasse questa scienza col metodo analitico. I geometri sintetici procedono altrimenti. Essi incominciano dalla pretesa definizione del punto che enunciano così: *Il punto è ciò che non ha nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità*; a questa pretesa definizione fanno seguire quella della linea, che esprimono così: *La linea è ciò che ha lunghezza; ma è priva di larghezza e di profondità.* Definiscono poi la superfice ed il solido ne' modi seguenti: *La superfice è ciò che ha solamente lunghezza e larghezza. Il solido è ciò che ha lunghezza, larghezza e profondità.*

Da questi esempii si vede chiaramente che l'analisi principia dal decomporre il composto, la sintesi comincia da' semplici che costituiscono il composto che essa forma componendo.

Ciò che è più noto allo spirito è il composto; perciò l'analisi comincia da ciò che ci è più noto. Non ci è forse più noto il solido che il punto? e la nozione del punto, presentata di primo slancio allo spirito, non è forse una nozione difficile ad entrare nel nostro intendimento?

Nondimeno alcune volte sembra che l'analisi cominci dal comporre. Così non ripugnerebbe al metodo analitico che l'aritmetica si cominciasse così; noi abbiamo tutti la nozione dell'unità: ora possiamo aggiungere successiva-

mente l' unità a sè stessa, e riguardando l'insieme come uno, formarci successivamente le idee de' diversi numeri, per esempio del due, del tre, del quattro, ec. La scienza de' numeri, cioè delle loro relazioni, si chiama *aritmetica*. Ma se si volesse risalire all'origine dell' idea dell' unità bisognerebbe cominciare dal decomporre. Ma di ciò tratteremo a lungo nella metafisica.

È un errore il credere che le definizioni non debbano entrare nel metodo analitico. L' analisi incomincia dalla genesi delle idee. Vi ho fatto osservare, che non tutte le idee universali possono esser definite. Vi ho fatto osservare ancora la distinzione della definizione generica. Ora, quelle idee universali che non possono esser definite sono quelle in cui, partendo dalle idee individuali, lo spirito s' innalza da astrazione in astrazione ad alcune idee perfettamente semplici. L' analisi dunque può di queste stesse idee semplici che non possono definirsi spiegarne gradatamente la generazione. Per quelle idee poi, le quali si possono definire, l' analisi fa uso piuttosto delle definizioni generiche che delle definizioni nominali. Il problema algebrico, di cui abbiamo di sopra parlato, è stato proposto da Clairaut per far vedere come siasi giunto a ritrovar l' algebra, ed esso conduce in risultamento alla definizione dell' algebra. Le definizioni sono un' analisi delle nozioni complesse che si definiscono: è dunque assurdo l' escluderle dal metodo analitico. Quello che può far cadere in questo errore, è che spesso nell' analisi le definizioni non si leggono nel principio, ma esprimono un risultamento della meditazione. Bisogna ricordarsi che l'essenza del metodo analitico consiste a far partire lo spirito da ciò che è noto per indi farlo gradatamente passare all' ignoto, facendo che l'antecedente non solamente sia una condizione per intendere il seguente, ma che vi conduca naturalmente lo spirito.

La sintesi principia dalle definizioni: essa fa seguire a queste immediatamente alcune proposizioni universali per

sè stesse evidenti, che chiamansi *assiomi* e *postulati*. L'analisi, dice Condillac, non cerca la verità col soccorso delle proposizioni generali, ma sempre per una specie di calcolo. Ma che cosa vuol dire questo filosofo con ciò? Nel metodo analitico non avranno forse luogo le proposizioni generali? Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo l'asserirlo. Le scienze non sono che una serie di proposizioni generali. Sarà forse, che nel metodo di analisi non si può scendere dal generale al particolare? Sarebbe questo eziandio un altro errore fondamentale.

Noi abbiamo distinto due specie di conoscenze universali, le necessarie e le contingenti. Abbiamo veduto che le prime sono indipendenti dall'esame dei casi particolari; che la loro universalità è una conseguenza della loro necessità, che lo spirito, tostochè ha alcune nozioni universali, può benissimo paragonarle, scoprirne i rapporti e quindi applicare questa conoscenza universale alle idee particolari racchiuse nell'idea universale, che si è paragonata colle altre; ora, nulla in questo procedimento si oppone al metodo d'invenzione.

La geometria elementare, per esempio, dimostra che la somma di tutti gli angoli di un triangolo rettilineo è uguale alla somma di due angoli retti. In questa dimostrazione lo spirito prescinde da qualunque rapporto di uguaglianza o di disuguaglianza fra i lati del triangolo. Egli considera il triangolo rettilineo sotto un punto di vista universale, come una figura terminata da tre linee rette, prescindendo da qualunque altra particolare determinazione. Egli può in seguito paragonare questa proprietà universale del triangolo rettilineo colle altre proprietà particolari ad alcune specie di triangolo, e così scoprire nuove verità, ed ecco il come. Ogni triangolo ha la somma de'suoi angoli eguale alla somma di due angoli retti, ma un triangolo equilatero è anche equiangolo; ciascun angolo dunque di un triangolo equilatero è eguale alla terza parte di due retti, cioè a sessanta gradi: ecco

scoperta una nuova verità particolare col soccorso di un' altra più universale.

Inoltre, supponiamo che un triangolo abbia due lati eguali, essendo dimostrato che gli angoli adiacenti a' lati eguali sono anche uguali; io posso benissimo ragionar così: tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti; chiamando dunque i due angoli eguali A e B, ed il terzo disuguale C, avrò A, più B più C eguale a 180 gradi, e perciò essendo A eguale a B, avrò due A più C uguale a 180, ed A eguale alla metà di 180 *meno* C. Lo stesso deve dirsi di B. Essendo dunque noto C, si conoscerà la quantità di A e di B; ecco, in conseguenza, un' altra scoperta più particolare, fatta col soccorso di una proposizione più universale. Nulla in questo procedimento si oppone al metodo d' invenzione.

Riguardo alle conoscenze universali contingenti, fa d' uopo distinguere due stati dello spirito: nel primo egli stabilisce la legge generale della natura, ed in tal caso è obbligato inalzarsi dal particolare al generale: nel secondo egli applica la legge generale ai casi inosservati, e prevede così il futuro per mezzo del passato: in questo secondo caso egli scende dal generale al particolare in qualunque de' due metodi.

Si parla dunque inconsideratamente allora che si dice che l' analisi non trova la verità col soccorso delle proposizioni universali.

La sintesi, come abbiamo accennato, fa seguire immediatamente assiomi e postulati alle definizioni. Così Euclide, dopo le definizioni della geometria elementare, propone varii assiomi, come: Tutte quelle quantità, che sono uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Se a quantità uguali aggiungonsi altre quantità uguali, o una stessa quantità, i residui saranno uguali ed altri simili.

Il metodo analitico non procede così. Siccome esso non è che il cammino che fa uno spirito, il quale ignora la verità e ne va in cerca, non propone fin da principio que-

gli assiomi e quei postulati, di cui ignora la connessione, con ciò che cerca di sapere: egli propone questa verità per sè stesse evidenti, a misura che ne ha bisogno nelle sue particolari ricerche. È questa una fra le altre differenze che passano fra la sintesi e l'analisi. Gli esempii renderanno sensibile quanto io asserisco.

Supponiamo che un sintetico vada a trattare equazioni, e che egli imprenda a provare che se le quantità che sono in un membro dell'equazione si passano nell'altro co'segni contrari, i due membri resteranno ancora eguali. Dopo aver data la definizione dell'equazione, premette, fra gli altri, gli ultimi due assiomi di sopra indicati. Premessi questi principii egli dimostra il suo assunto nel modo seguente: Sia l'equazione $a + y = 2c$, che rappresenta qualunque equazione, io dico che sarà $y = 2c - a$. Lo dimostro. Se da quantità uguali si tolgono quantità uguali o una stessa quantità, i residui saranno uguali, per uno degli assiomi premessi; ma i due membri dell'equazione $a + y$, e $2c$ sono uguali per l'ipotesi, se dunque sottraggo da ambedue la stessa quantità a, non si muta l'uguaglianza; l'equazione proposta si può trasmutare, in conseguenza, in questa altra $a + y - a = 2c - a$, che val quanto dire in questa $y = 2c - a$. In un modo simile si dimostrerà che se si ha questa equazione $y = 2c - a$ sarà anche $y + a = 2c$.

Vediamo come l' analisi conduce alla stessa verità. Suppongo, che son necessitato di trovare un numero, che moltiplicato per 4 ed unito a 3 faccia 19. Avendo trovato il mezzo di esprimere le quantità colle lettere dell'alfabeto, vedo subito, che chiamando questo numero incognito y, $4y + 3 = 19$ sarà l'espressione del problema; a questa espressione do il nome di *equazione*. Vedo subito, il problema così espresso, che mi sarà impossibile di risolverlo, finchè il numero incognito sarà unito nello stesso membro dell'equazione a numeri noti; son perciò costretto di pensare al modo di averlo isolato in uno

de' membri. Questo modo mi si presenta senza molti sforzi. Vedo in primo luogo che se dal primo membro dell'equazione $4y + 3 = 19$, io tolgo il 3, mi avvicino alla espressione che cerco: penso dunque di togliere il 3 dall'altro membro, vedendo evidentemente che se da due quantità uguali tolgo l'istessa quantità, i residui non potranno essere che uguali. L'equazione dunque $4y + 3 = 19$ veggo che può trasmutarsi in quest' altra $4y = 19 - 3$, cioè $4y = 16$. Io osservo dunque che uno de' mezzi d'isolare in un membro dell'equazione l'incognita, si è di passare le quantità note co' segni positivi da un membro nell'altro co' segni contrarii, e ciò non altera affatto l'eguaglianza. È facile anche il vedere, che dividendo i due membri dell'equazione $4y = 16$ per 4, l'incognita resta sola, e non si toglie l'uguaglianza, e così si avrà $y - 16/4 = 4$.

In un modo simile l'analisi condurrà lo spirito a conoscere, che se un problema sarà espresso con questa equazione: $y - 3 = 16$, si avrà $y = 16 + 3 = 19$; e così concluderà generalmente che in ogni equazione non si altera l'eguaglianza passando le quantità da un membro nell'altro co' segni contrarii a quelli che hanno.

Dall'esempio addotto, si vede che l'analisi non propone le verità universali anche le più evidenti, se non al momento che la necessità delle sue ricerche gliele rende presenti. La necessità di risolvere problemi conduce all'idea dell'equazione, che non è altro se non che l'espressione di un problema da risolvere. Il dover risolvere l'equazione conduce a pensare il modo di scomporre l'incognita e lasciarla sola in un membro. La necessità di trovar questo modo fa che lo spirito attenda a ciò che non può cambiar l'uguaglianza di due quantità; e così venendo alla soluzione dell'equazione, nota le regole da osservarsi per risolverla. Per poco di fatto, che si rifletta sul progresso naturale dello spirito umano, si conoscerà evidentemente che non fu la cognizione degli assiomi

sull'eguaglianza delle quantità che condusse lo spirito a pensare alle regole per la soluzione di un'equazione; ma che la necessità di risolvere equazioni, nata dalla necessità di risolvere problemi, facendo attendere lo spirito a ciò che scomponendo l'incognita, non altera l'eguaglianza de' duo membri, ha fatto proporre gli assiomi di cui parliamo, e scoperto le regole da osservarsi per la soluzione dell'equazioni.

Se un metafisico sintetico vuol provare l'immortalità dell'anima, egli procederà a questo modo. *Il semplice è ciò che non ha parti*; si dice *naturalmente immortale ciò che naturalmente non può cessar di esistere*. Con ciò ha creduto di cominciare da due definizioni; a questa fa seguire i due seguenti assiomi: *Ciò che non ha parti non può cessar di esistere per la disunione delle parti. Niun essere annienta o distrugge sè stesso.* Dopo le premesse definizioni e gli enunciati assiomi, egli enuncia il suo teorema così: *è naturalmente immortale*; e lo prova così: *L'anima è semplice: il semplice non ha parti; l'anima dunque non ha parti. Ció che non ha parti non può cessar di esistere per la disunione delle parti. L'anima non ha parti; l'anima non può dunque cessar di esistere per la disunione delle parti. Niun essere distrugge sè stesso: l'anima è un essere; essa dunque non distrugge sè stessa. Ciò che non può perire per la disunione delle sue parti, nè distrugge sè stesso, è naturalmente immortale. L'anima non può perire per la disunione delle sue parti; essa non distrugge sè stessa; l'anima è dunque naturalmente immortale.*

Nel metodo analitico le due definizioni, ed i due assiomi, di cui abbiam parlato, non si propongono nel principio, ma quando la natura della ricerca l'invoca; e ciò nel modo seguente o in altro simile: una moltitudine di corpi si mostrano a me: essi crescono e poi spariscono, cioè muoiono; sarà forse la stessa la sorte del principio che pensa in me? Ma i corpi cessano di esistere per la dis-

unione delle loro parti; il principio che pensa in me, e che io chiamo *anima*, non ha parti, e ciò che non ha parti non può cessar di esistere per la disunione delle parti. Distruggerebbe forse sè stesso? ma niun essere distrugge sè stesso? il principio che pensa in me dunque continua naturalmente ad esistere, il che vale quanto dire che è immortale. Così procede l'analisi. Noi abbiamo determinato le sue leggi, dalle quali è facile conoscere qual è il metodo che segue un autore ne' suoi scritti.

LEZIONE LX.

DELLA PSICOLOGIA: SI PROVA CHE L'ANIMA UMANA È UNA SOSTANZA.

Nella lezione quarta abbiamo detto che l'*io* pensante è ciò che noi chiamiamo *anima o spirito*. Ivi abbiamo veduto che l'esistenza del *me* pensante è una verità incontrastabile, la quale si stabilisce collo stesso dubitar di essa o col negarla. La scienza di quest' anima umana è ciò che chiamasi *psicologia*: questo vocabolo è composto di due parole greche *psyche* e *logos*; il che vale a dire *discorso o scienza dell'anima*. Noi abbiamo considerato, nelle antecedenti lezioni della logica, l'anima umana nella sua funzione del raziocinio che la distingue dagli esseri irrazionali. Abbiamo esaminato l'atto intellettuale chiamato raziocinio tanto nella sua materia che nella sua forma. Abbiamo veduto che la materia prossima del raziocinio sono i giudizi, e che la materia remota sono le idee o i concetti. Ma che cosa è mai in sè stessa quest'anima umana, che ragiona? Quale è l'origine delle sue idee, che sono gli elementi primitivi del suo pensiero, del suo sapere, del suo ragionare di qualunque scienza? La metafisica è quella scienza che si versa in tali ricerche; e noi la dividiamo in *psicologia*

ed in *ideologia*, o se si vuole in *psicologia ed* in *ontologia*, comprendendo nell'ontologia anche ciò che suol trattarsi nella cosmologia e nella teologia naturale.

Nella lezione terza abbiamo veduto che la filosofia soggettiva teorica cerca: 1.° Posso io sapere qualche cosa; 2.° che cosa posso io sapere; 3.° su qual fondamento posso sapere le cose. Noi abbiamo nella logica risposto a queste quistioni: abbiamo ivi fatto vedere l'assurdità dello scetticismo, il quale nega che noi possiamo sapere qualche cosa: abbiamo esaminato i motivi legittimi delle nostre conoscenze; e quindi abbiamo veduto su quali fondamenti noi possiamo avere vere conoscenze di noi stessi e delle cose diverse da noi. È tempo ora di applicare la scienza logica a' diversi oggetti che noi possiamo conoscere, e di trattar delle conoscenze, che coll'applicazione dei motivi legittimi delle nostre conoscenze possiamo avere su di noi stessi e sulle cose diverse da noi. Abbiamo veduto che la filosofia oggettiva cerca: 1.° Chi son io? 2.° dove sono io? 3.° da chi son io? Noi dunque ci occuperemo nella metafisica di tali sublimi ricerche; ma incominceremo dalla prima, che è il fondamento di tutte le altre. Incominceremo in conseguenza la metafisica dalla psicologia, cioè dalla conoscenza dell'anima umana; noi cercheremo sulle prime di determinare, per quanto ci è possibile di conoscere, quale è la sua natura, indi faremo l'analisi delle sue facoltà; dopo questa tratteremo de' mezzi di dirigere queste facoltà al ritrovamento del vero e delle cagioni insieme de' nostri errori. Noi abbiamo nella logica trattato de'motivi legittimi delle nostre conoscenze, ma non abbiamo trattato delle cagioni de'nostri errori; abbiamo veduto che questo esame suppone la conoscenza del sistema delle facoltà dello spirito, e perciò l'abbiamo riserbato per la psicologia.

In tre parti divideremo dunque la psicologia: nella prima tratteremo della natura dell'anima umana; nella seconda faremo l'analisi delle sue facoltà; nella terza

tratteremo de' mezzi di dirigere queste facoltà al ritrovamento del vero, e ad evitar l'errore; così questa terza parte conterrà un perfezionamento della scienza logica.

Ma col nome di Dio incominciamo dalla prima parte.

Chi son io? Son io un essere o un modo di essere? Nella lezione XLI. abbiamo veduto che tutto ciò che noi concepiamo, lo concepiamo o come cosa, o come modo di cosa, o come cosa modificata. Ma tutte le cose reali si offrono a noi come cose modificate; se osserviamo, per cagion di esempio, un corpo, lo vediamo di una certa figura, di un certo peso, di un certo colore, in moto, oppure in riposo, ec. Premesse queste nozioni si domanda: *L'anima umana è essa una cosa, oppure è un modo di un'altra cosa? È essa una sostanza, oppure un modo di sostanza?* Per risolvere questa quistione consultiamo la nostra coscienza. Io ho avuto una moltitudine di modificazioni, le quali più non sono nel momento, e ne ho nel momento che non erano in me ne' momenti antecedenti. Queste modificazioni passate hanno cessato di essere in me, ed io intanto continuo ad essere; io non sono dunque alcuna delle modificazioni passate, nè la collezione di tutte; le modificazioni presenti sono in me, ma non lo erano ne' momenti precedenti, ed intanto io era; io dunque non sono le modificazioni presenti, nè le passate, nè la collezione di tali modificazioni; sono dunque una cosa sussistente, e queste modificazioni sono cose inerenti in me. Consultando la testimonianza della coscienza, posso dire con verità: quell'io che fui nell'ignoranza di alcune verità, ora le conosco; quell' io che fui agitato da alcuni desiderii violenti, ora ne son privo; quell'io che fui nell'affanno e nella tristezza, ora sono nella gioia. Noi attribuiamo dunque al *me, il fu* e *l'è* insieme, ma non facciamo lo stesso della gioia e dell'affanno; poichè la gioia, nella nostra supposizione, è e non fu, e l'affanno fu e non è; noi non facciamo lo stesso della tranquillità e dell'agitazione prodotta da'desiderii violenti di cui fummo af-

fetti; poichè la tranquillità è e non fu, ed i desiderii violenti, de'quali parliamo, furono e non sono; noi non facciamo lo stesso della scienza e dell'ignoranza, poichè la scienza è e non fu, e l'ignoranza, fu e non è. L'*io* o l'anima mia, in conseguenza, a cui attribuisco *il fu* e *l'è* insieme, dicendo generalmente *quell'io che fui in un modo, ora sono in un altro,* non è alcuna di queste cose, a cui attribuisco o *il fu*, o *l'è* solamente, e non mai *il fu* e *l'è* insieme. Queste cose intanto sono state e sono nel *me*; la mia coscienza le ha percepite come modi del mio essere. L'anima mia è dunque una cosa che sussiste, nonostante la cessazione de'suoi modi di essere: essa è dunque una sostanza.

Se i metafisici avessero fatto attenzione che la *sussistenza* è un dato nella nostra coscienza, come lo è la *inerenza*, e che le nozioni di sussistenza e d'inerenza sono semplici, e perciò indefinibili, essi non avrebbero riempiuto le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando consultare la voce luminosa della coscienza, avrebbero detto: *Io sono un essere, e vi sono in me modi del mio essere.* L'essere, cioè la sostanza, ed il modo di essere o la modificazione, sono dunque due dati che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo: *l'esistenza sussistente e l'esistenza inerente.* Le nozioni di *esistenza*, *sussistenza*, *inerenza* sono semplici, e perciò non definibili.

Più volte ho osservato che la coscienza ci mostra tre specie di fatti; i fatti della sensazione, in cui noi siamo passivi; i fatti della volontà, in cui siamo attivi e liberi; ed i fatti dell'intelligenza, i quali, sebbene derivano dall'attività dell'anima, si mostrano alla coscienza come necessarii ne'loro risultamenti. Tutto ciò dimostra che l'anima umana è un agente ed un paziente, e che per conseguenza è una sostanza. Possiamo ristringere quanto abbiamo detto, circa la sostanziale dell'anima umana, nella seguente dimostrazione.

La sostanza è ciò che malgrado la cessazione delle modificazioni continua ad esistere, cioè sussiste, e che è modificato: *Subiectum perdurabile et modificabile dicitur substantia*, così determina Wolfio la nozione della sostanza, conforme alla nozione che io ne ho dato. Ora l'anima umana è un soggetto che sussiste e che è modificato, l'anima umana è dunque una sostanza. La minore di questo sillogismo è provata da ciò che abbiamo detto. L'*io* è insieme, a diversi riguardi, passivo ed attivo: se un corpo l'impressiona, accade in lui una sensazione, che egli non dà a sè stesso, e riguardo alla quale egli è paziente; se produce un volere, un raziocinio, egli è attivo, poichè il volere ed il meditare vien da lui, ed egli è il principio efficente di tali atti. Le passioni e le azioni che hanno luogo nel *me*, incominciano, cessano e si succedono. L'*io*, malgrado la cessazione di queste passioni ed azioni, sente la sua esistenza, e si sente lo stesso in tutte queste maniere del suo essere. Egli non è dunque nè alcuna di queste modificazioni, nè la collezione di esse. È un oggetto che sussiste e che è modificato. L'intima coscienza dunque ci rileva che l'anima umana è una sostanza.

La nozione che ho data della sostanza, e che ho applicato all'anima umana è conforme alla dottrina antica, e la più comunemente ricevuta. Stimo cosa utile il dare qui un'idea di questa dottrina.

La prima categoria, cioè la prima nozione universale essenziale all'umano intendimento, di cui parla Aristotile, è la *sostanza*. Egli distingue la sostanza *prima* dalla sostanza *seconda*. La prima, egli dice, è quella la quale non è in un soggetto, nè si dice del soggetto. Tale è la sostanza singolare o ciascun individuo che sussiste, come *Platone*, *Socrate*, *questo libro*. La sostanza seconda è il genere o la specie che non sono nel soggetto, ma si dicono del soggetto.

Per intendere questo linguaggio aristotelico, fa d'uopo

sapere che la divisione delle cose, secondo Aristotile, è di quattro modi: *Alcune cose non si dicono di un soggetto, nè sono in un soggetto.* Tali sono gli individui reali che sussistono nella natura: « Nonnulla nec in subjecto « sita sunt, nec de subjecto dicuntur ullo ut quidam ho« mo, quidam equus. Nihil enim ejus generis, neque « in subjecto est, neque de subjecto ullo dicitur. Omni« no autem et quæ sunt unum numero, de subjecto nulla « illa quidem dicuntur, sed eorum nonnulla in subjecto « esse nihil prohibet. Nam hæc Grammatica ex eorum « est numero, quæ in subjecto insunt, nec de subjecto « ullo dicitur (1). »

Le cose *che sono nel soggetto, ma non si dicono del soggetto,* son dunque, secondo Aristotile, gli accidenti particolari inerenti alle sostanze individuali, poichè non può dirsi: *Questo uomo è la grammatica*, ed inoltre gli accidenti particolari non hanno un nome particolare, e perciò non possono enunciarsi di un soggetto. Niuna delle cose particolari dunque, secondo Aristotile, può dirsi di un soggetto: ma alcune di esse non sono nel soggetto, e queste sono le sostanze prime, altre sono nel soggetto, e queste sono gli accidenti. *Le cose che si dicono del soggetto, ma non sono nel soggetto,* sono i generi e le specie. Così dicendo: *Pietro è uomo*, l'uomo si dice del soggetto Pietro, ma non è in alcun soggetto: « Eorum quæ sunt, « alia de subjecto aliquo dicuntur; nec in subjecto insunt « ullo, ut homo: de subjecto enim dicitur quopiam homi« ne, in subjecto autem nullo inest. In subjecto autem es« se dicitur id, quod in re aliqua inest, non tamquam « pars, nec potest sejunctum ab eo in quo inest consiste« re. Veluti Grammatica aliqua in subjecto inest animo, « sed de subjecto nullo dicitur (2).

I soggetti singolari non possono affermarsi l'uno dell'altro, nè sono inerenti l'uno nell'altro; perchè ciascuno

(1) *Aristotile*, Antecedentia categoriarum, *n.* 5.
(2) *ibidem.*

sussiste in sè. I soggetti universali non si possono concepire come inerenti a' soggetti particolari, perchè allora perderebbero la loro natura di soggetti; si dicono nondimeno, dice Aristotile, de' soggetti, poichè si dice bene *Pietro è uomo*; ma potrebbe osservarsi che non si può dire, *Pietro è l'uomo*, poichè Pietro non è la collezione degli uomini; ciò significa: *Pietro è uno degli uomini*, e questo modo logico, che Dumarsais dice espresso da un aggettivo metafisico, è ciò che si afferma del soggetto singolare *Pietro*. L'accidente singolare è inerente in un soggetto particolare; ma noi abbiamo nomi particolari per designar tali accidenti; perciò Aristotile dice, che tali accidenti sono inerenti al soggetto, ma non si dicono del soggetto. Da ciò si dedurrebbe male dicendo, come abbiamo osservato averlo detto Reid, che lo spirito umano non ha le idee singolari di tali accidenti, perchè non ha vocaboli particolari per designarli, e che volendoli designare è obbligato servirsi di vocaboli generali.

Ciò mi porge l'occasione di distinguere il *soggetto logico o predicabile* (come parlano gli scolastici) dal *soggetto d'inerenza*. Il soggetto logico è ciò di cui può affermarsi o negarsi un predicato. Il soggetto d'inerenza è un soggetto particolare reale, a cui è inerente un accidente o modo particolare reale.

Finalmente spiega Aristotile quali cose *sono nel soggetto e si dicono del soggetto:* « Quædam et de subjecto « dicuntur, et sunt in subjecto, ut scientia in subjecto « animo inest, ac de subjecta Grammatica dicitur (1). »

Gli accidenti universali dunque, secondo Aristotile, *sono nel soggetto e si dicono del soggetto*; come sarebbe la scienza, la quale è inerente all'anima, e perciò è nel soggetto, e si dice ancora del soggetto potendosi ben dire: *La geometria è una scienza.* Ma questa spiegazione delle cose che sono nel soggetto, e che insieme si dicono del

(1) *Ibid.*

soggetto, suppone la realtà degli universali, poichè suppone che gli antecedenti universali sono realmente inerenti a'soggetti particolari. Aristotile numera cinque proprietà della sostanza; fra queste la quinta fa al nostro proposito, e si è la facoltà di ricevere in sè successivamente modi contrari, rimanendo essa la stessa in numero: « Sed hoc substantiæ est proprium maxime una eademque cum sit numero, vim habere accipiendi contraria: « ita ut cœterorum omnium, quæ non sint substantiæ « nihil quisquam afferre possit, quod unum idemque manens contraria possit accipere. Ut color qui sit unus, « et idem numero, niger non dicitur et albus: neque eadem et una numero actio vitiosa et recta. Eandem cæterorum omnium ratio, quæ substantiæ non vocantur. « At substantia cum una sit eademque numero vim habet « accipiendi contraria: veluti unus idemque homo alias albus alias et niger: interdum calidus interdum frigidus, « nonnumquam bonus nonnumquam improbus: quod in cæteris omnibus non reperitur..., substantiæ ipsæ mutatæ « vim habent accipiendi contraria: cum enim ex calido « quippiam fit frigidum ipsum mutatur: variatur enim « quod nigrum fit ex albo, et bonum ex malo... Quare « substantiæ hoc proprium est, vim habere accipiendi « contraria, immutatione sui, cum unum et idem numero « maneat (1). »

Ciò che qui dice Aristotile è uniforme perfettamente alla dottrina che ho spiegato di sopra, cioè che la sostanza è ciò a cui può attribuirsi insieme *il fu* e *l'è*. Io fui afflitto, ora son lieto; l'afflizione è contraria alla letizia: non può attribuirsi *il fu* alla letizia, perchè essa è e non fu; non può attribuirsi *l'è* all'afflizione, che è stata in me, perchè essa fu e non è: *il fu* e *l'è* si attribuiscono insieme al mio essere, alla sostanza dell'anima mia; ma si attribuiscono ad essa per ragione delle sue qualità.

(1) *Aristotile, loc. cit.*

Osservate, che io non ho detto che alla sostanza si attribuisce *l'è* ed il *non è* insieme, poichè con ciò avrei pronunciato un'evidente contraddizione; ma ho detto che si attribuisce insieme *il fu* e *l'è*, poichè le qualità contrarie non esistono, nè possono esistere insieme nella medesima sostanza; ma possono esistere ed esistono molte volte successivamente, e nella successione delle modificazioni consiste il cambiamento della sostanza. Queste nozioni applicate all'anima dimostrano evidentemente *che l'anima è una sostanza*. L'anima umana sussiste, non ostante che le sue modificazioni cessino di essere. L'anima umana riceve successivamente modificazioni o qualità contrarie; come potrà contrastarsi che l'anima umana sia una sostanza? Noi ripeteremo con gioja questa verità consolante e feconda di importanti illazioni: *L'io è un essere; L'io è una sostanza.*

L'idea stessa della sostanza, secondo l'abbiamo spiegata, applicata all'osservazione psicologica dimostra eziandio *che l'anima umana non è una e la stessa numericamente in tutti gli uomini; ma che vi sono tante anime umane che sono sostanze, quindi sono gli individui del genere umano.* La sostanza può ricevere qualità contrarie successivamente, ma non già nello stesso tempo, altrimenti il principio di contraddizione sarebbe falso. Ora l'esperienza c'insegna che gli uomini hanno insieme pensieri contrari l'uno all'altro, e che in conseguenza sono esclusivi l'uno dell'altro; ed è assurdo il supporre una sostanza unica in numero che pensi in tutti gli uomini, e che sia in essi il soggetto d'inerenza di tutti i loro pensieri e delle loro diverse affezioni e modificazioni quali sieno.

Secondo il comun senso degli uomini, il soggetto che pensa in uno degl'individui della specie umana è numericamente diverso da quello che pensa in ciascun altro individuo della stessa specie; secondo la dottrina di Spinosa non vi è che una sola sostanza pensante. Ora la testimonianza della coscienza, sulla quale deve esser appoggiata la

scienza dello spirito umano, è contraria a questa dottrina spinosistica. Un uomo è allegro per lo stesso avvenimento, pel quale un altro è afflitto; uno odia ciò che un altro ama; uno afferma ciò che un altro nega; nell'ipotesi spinosistica si potrebbero nello stesso tempo affermare di un soggetto due modificazioni ripugnanti. Le modificazioni qualificano il soggetto, ed un soggetto non è capace di due qualità insieme, che scambievolmente si distruggono. Non può certamente in un soggetto unico esistere la coscienza chiara di un giudizio colla coscienza chiara del giudizio contraddittorio. Non può, per cagion di esempio, uno stesso soggetto pronunciare insieme questi due giudizi: *Ciò che pensa è esteso*; *ciò che pensa non è esteso*. Nè può aver la coscienza di tutti e due. È dunque una evidente assurdità il supporre un'anima sola che pensa in tutti gli uomini, e fa d'uopo ammettere *la pluralità delle anime umane ciascuna delle quali sia una sostanza realmente distinta da tutte le altre.*

Basta perciò la sola osservazione psicologica per distruggere il domma dell'unità della sostanza. Bayle ha sviluppato molto bene questo argomento, ed io reco qui ben volentieri le sue parole: « Se vi ha qualche cosa di certo e d' incontrastabile nelle conoscenze umane, si è questa proposizione: *Opposita sunt quæ neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem eodem modo, atque tempore vere affirmari possunt.* Ciò vale a dire, non si possono affermare veramente di uno stesso soggetto, agli stessi riguardi e nello stesso tempo, due termini che sono opposti. Per esempio, non si può dire, senza mentire, *Pietro sta bene, Pietro è molto ammalato*, egli nega ciò ed egli afferma, bene inteso che i termini abbiano sempre lo stesso rapporto e lo stesso senso. . . Mostriamo che questo assioma è falsissimo nel sistema degli spinosisti, e poniamo da principio per massima incontrastabile, che tutti i titoli i quali si danno ad un soggetto, per significare o ciò che egli fa, o ciò che egli soffre, conven-

gono propriamente e fisicamente alla sua sostanza, e non già ai suoi antecedenti. Quando diciamo, *il ferro è duro, il ferro è pesante, esso s'immerge nell'acqua, esso fende il legno*, noi non pretendiamo dire, che la sua durezza è dura, che il suo peso è pesante, ec.; questo linguaggio sarebbe molto impertinente; vogliamo dire, che la sostanza estesa, la quale lo compone, resiste, che essa pesa, che essa discende sotto l'acqua, che essa divide il legno. Similmente quando diciamo, che un uomo nega, afferma, che egli si disgusta, che accarezza, che loda, ec., noi facciamo cadere tutti questi attributi sulla sostanza stessa dell'anima sua, e non già sui suoi pensieri, in tanto che essi sono accidenti o modificazioni. Se dunque fosse vero, come lo pretende Spinosa, che gli uomini fossero modificazioni di Dio, si parlerebbe falsamente quando si direbbe: *Pietro nega ciò, egli vuole ciò, egli vuol questo, egli afferma una tal cosa*; perchè realmente ed in effetto, secondo questo sistema, Dio è colui che nega, che vuole, che afferma, e per conseguenza tutte le denominazioni che risultano da' pensieri di tutti gli uomini, cadono propriamente e fisicamente sulla sostanza di Dio. Donde segue che Dio odia ed ama, nega ed afferma le stesse cose, nello stesso tempo e secondo tutte le condizioni richieste, per fare che la regola da me rapportata circa i termini opposti sia falsa: perchè non saprebbe negarsi, che secondo tutte queste condizioni, prese in tutto il rigore, certi uomini amino ed affermino ciò che altri uomini odiano e negano.

« Passiamo più avanti: i termini contraddittorii, volere e non volere, convengono secondo tutte queste condizioni nel medesimo tempo a differenti uomini; bisogna dunque che nel sistema di Spinosa convengano alla sostanza unica ed indivisibile che egli nomina Dio. Dio è dunque colui che nello stesso tempo forma l'atto di vedere e che non forma a riguardo di uno stesso oggetto; si verificano dunque di lui due termini contraddittorii; ciò che è il rovesciamento dei primi principii della metafisica. Come

un circolo quadrato è una contraddizione, una sostanza lo è ancora quando essa ha amore ed odio nel medesimo tempo per lo stesso oggetto; si dice ordinariamente *quot capita tot sensus*; ma secondo Spinosa tutti i sentimenti di tutti gli uomini sono in una sola testa. Il semplice referire tali cose è il confutarle, è farne vedere chiaramente le contraddizioni; perchè è manifesto, o che nulla è impossibile, nemmeno che due e due sien dodici, o che vi sono nell'universo tante sostanze, quanti soggetti, che non possono ricevere nello stesso tempo le stesse denominazioni. Che gli uomini si odino scambievolmente, che essi si assassinino scambievolmente al lato di un bosco, che si uniscano in eserciti per uccidersi scambievolmente, che i vincitori mangino alcune volte i vinti, ciò si comprende, perchè si suppone che essi sono distinti gli uni dagli altri, e che il *tuo* ed il *mio* producono in essi passioni contrarie. Ma che gli uomini non essendo che la modificazione dello stesso essere, non essendovi per conseguenza se non che il solo Dio che agisce e lo stesso Dio in numero, che si modifica in Turco modificandosi in Ungaro, vi sieno guerre e battaglie, ciò per lo appunto sorpassa tutti i nostri e tutti gli sregolamenti chimerici delle teste più folli che siensi mai rinchiuse nelle case dei pazzi. Osservate bene, come l'ho già detto, che i modi nulla fanno, e che le sostanze sole son quelle che operano e che soffrono. Questa frase: *la dolcezza del miele solletica la lingua*, non è vera se non intanto che essa significa, che la sostanza estesa di cui il miele è composto solletica la lingua. Così nel sistema di Spinosa, tutti coloro che dicono: *gli Alemanni hanno ucciso diecimila Turchi*, parlano male e falsamente, ameno che essi non intendano: *Dio modificato in alemanno ha ucciso Dio modificato in diecimila Turchi;* e così tutte le frasi, per le quali si esprime tutto ciò che fanno gli uomini gli uni contro gli altri, non hanno altro senso verace, se non che questo: *Dio odia sè stesso*: *egli doman-*

da grazie a sè stesso e se le rifiuta; *egli perseguita*; *egli uccide*, *egli mangia sè stesso*, *egli si calunnia*, *egli si conduce sulla forca, ec.* (1). »

Ho recato questo lungo passo di Bayle, perchè esso fa bene sentire l'assurdità dell'unità della sostanza pensante in tutti gli uomini, domma che è stato rinnovato oggi in Francia, sebbene con alcune modicazioni, delle quali parleremo appresso.

LEZIONE LXI.

SULLA SEMPLICITA' DELL'ANIMA.

Chi sono io? Io sono un essere, o in altro termine, una sostanza. Ma sono io forse un essere come lo è la mia mano, il mio piede, il mio capo, il mio corpo, o qualunque altro corpo esterno che colpisce i miei sensi?

Riflettendo sulla nozione della sostanza, è per me evidente *che la sostanza è semplice*. Di che cosa mai sarebbe composta una sostanza? Quali sarebbero i suoi componenti? La sostanza non può esser composta di meri accidenti, poichè l'accidente non può aver esistenza senza la sostanza. L'accidente è una esistenza inerente, ed un accidente senza sostanza sarebbe un'esistenza inerente e non inerente insieme. L'accidente è un modo di essere, ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, *che l'accidente non può aver esistenza senza la sostanza*. Da ciò segue necessariamente che una unione di accidenti non può costituire la sostanza, poichè i componenti essendo per natura anteriori al composto, gli accidenti dovrebbero antecedentemente esistere per natura senza la sostanza, il che è impossibile.

Sarebbe forse la sostanza composta di più sostanze?

(1) Bayle, *Dictionnaire* artic. *Spinosa*, rem. N. n. III e IV.

Ma ciò è contro l'ipotesi, poichè noi supponiamo una sostanza, e non già molte.

Si dirà forse che non può esistere la sostanza unica che sia unità senza esser numero? Ma ciò sarebbe porre una contraddizione, poichè sarebbe porre un numero senza unità, un composto senza componenti. Una collezione di sostanze suppone necessariamente in ordine di natura antecedentemente le sostanze, ed ogni sostanza è una sostanza, e non molte sostanze. *L'essere o la sostanza è dunque semplice.* Ma sarà forse l'anima mia un aggregato di sostanze, come lo è il mio corpo? Per esaminar questa quistione, bisogna vedere se il pensiero di cui abbiamo coscienza può convenire ad una collezione di sostanze, dimodochè un elemento di questo pensiero appartenga ad una sostanza, ed un altro elemento appartenga ad un'altra sotsanza. Ora, esaminando ciascuno de' nostri pensieri, si vede evidentemente che ciascuno è una modificazione semplice ed indivisibile, la quale non può in conseguenza appartenere ad un soggetto moltiplice. In risultamento tutti i nostri pensieri, relativamente alla nostra facoltà di conoscere, si riducono alla percezione, poichè il giudizio in risultamento consiste nella percezione della relazione fra due idee; il raziocinio nella percezione della relazione dell'identità fra le premesse e l'illazione. Ora, la percezione può aver per oggetto più cose; ed il giudizio ed il raziocinio suppongono diversi elementi del pensiero. Ora, la percezione di più cose ed un pensiero, il quale suppone più percezioni, non può aver esistenza in più soggetti. Il soggetto che pensa in noi è dunque semplice.

Per sentire la forza di questo argomento, supponiamo che il pensiero N sia composto delle percezioni A, B, C, D, e che ciascuna percezione sia in un soggetto distinto; allora sarà impossibile, che alcuno di questi soggetti abbia in esso il pensiero N, poichè chi ha la percezione A non ha il pensiero N, il quale si compone delle percezioni A, B, C, D; lo stesso deve dirsi di chi ha la per-

cezione B. Il soggetto dunque affetto dal pensiero N deve esser lo stesso del soggetto affetto da ciascuna delle percezioni A, B, C, D; cioè per aver luogo il pensiero N è necessario che le percezioni A, B, C, D, sieno nella stessa unica sostanza. Il pensiero conviene dunque ad una sostanza unica, e non già a più sostanze insieme; ma la sostanza è semplice, come abbiam dimostrato; l'*io*, o l'anima umana, è dunque semplice. Questo argomento è appoggiato sul seguente principio: *La percezione di un moltiplice, ossia di più cose, non può appartenere se non che ad una sola sostanza*. Con questo principio si fa vedere che l'idea, il giudizio, il raziocinio non possono trovarsi in una collezione, ma appartengono necessariamente ad una sostanza semplice.

Sviluppiamo questo argomento. Noi abbiamo l'idea di un uomo intero, di un animale intero, di un albero intero, e di un corpo intero qual siasi; ora, ciò suppone che la percezione di ciascuna parte di un uomo, o di un corpo qualsiasi sia nello stesso soggetto; poichè se un soggetto avesse la percezione della fronte, un altro del resto del capo, un altro di una porzione del tronco, ec., non vi sarebbe alcuno il quale avrebbe la percezione dell'uomo intero; intanto la coscienza ci assicura che l'*io* ha la percezione dell'uomo intero; le diverse percezioni parziali dunque, di cui si compone la percezione totale dell'uomo intero, appartengono alla stessa sostanza; e la percezione dell'uomo intero è impossibile che appartenga a più sostanze o ad una collezione di sostanze.

Noi abbiamo la coscienza di più sensazioni insieme; così possiamo essere affetti da più sensazioni di colore, da quella di caldo, da quella di un sapore, e da quella di un odore insieme; ora queste sensazioni debbono essere modificazioni dello stesso soggetto; poichè se una fosse modificazione di un soggetto, ed un'altra di un altro soggetto, non vi sarebbe alcun soggetto che avesse la coscienza di tutte; poichè un soggetto può aver solamente la coscienza di ciò che è in esso.

Quando giudichiamo che A è uguale a B, il soggetto che afferma questa eguaglianza è lo stesso di quello che ha l'idea di A e che ha l'idea di B; l'essere dunque che giudica è uno; poichè se un soggetto avesse l'idea di A, ed un altro l'idea di B, nè l'uno, nè l'altro potrebbero affermare l'eguaglianza di A a B. L'essere che in noi giudica è dunque lo stesso di quello che in noi percepisce.

Se io ragiono a questo modo: *A è uguale a B, C è uguale a B, dunque A è uguale a C;* è evidente che questo raziocinio è impossibile, se lo stesso essere che ha la percezione di A, non abbia eziandio la percezione di B e di C; ma ciò non basta: lo stesso essere che ha queste tre percezioni, deve affermare tanto l'eguaglianza di A a B, che quella di C a B e di A a C; tutti questi elementi del raziocinio debbono necessariamente riunirsi in un essere unico, semplice ed indivisibile. La coscienza eziandio dell'azione intellettuale che deduce non potrebbe aver esistenza se tutti questi elementi del raziocinio non appartenessero alla stessa sostanza semplice dell'anima. Ma non solamente è necessario che tutti gli elementi del raziocinio sieno riuniti nella stessa unica sostanza, ma eziandio è necessario che tutti gli elementi di una scienza qualsiasi nella stessa semplice sostanza si riuniscano. L'*io* del gran Newton, che inventa il calcolo degl'infiniti, è lo stesso *io*, che apprese a conoscere le cifre arabiche, e le prime lettere dell'alfabeto.

Una scienza è una catena di raziocini diretti a darci la conoscenza più distinta che sia possibile di un oggetto qualsiasi. Una scienza deve dunque avere uno scopo a cui devono tendere le sue diverse parti: questa tendenza delle diverse parti di una scienza verso il suo scopo costituisce l'unità della scienza. I raziocinii sono una serie di giudizi; senza la sintesi immediata del giudizio e la sintesi mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora, è necessaria l'unità sintetica, cioè di composizione nel raziocinio: senza l'azione deduttiva

espressa dal *dunque* o da altre simili congiunzioni, non vi sarebbe raziocinio, come senza *l'è* o *il non è* non vi sarebbe giudizio; il *dunque* in un raziocinio lega in una unità di pensiero le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiero le sue diverse parti. Questa unità della scienza, del raziocinio, del giudizio, ed anche dell'idea, io la chiamo generalmente *l'unità sintetica del pensiero.*

Ho detto anche l'unità dell'idea, poichè il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allorquando dico: *Il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un moltiplice; ma ha un'unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiero che giudica deve abbracciare tutto il circolo; il pensiero è dunque quello che rende uno il circolo; io chiamo questa unità, *l'unità sintetica del pensiero. Una tale unità consiste nell'unione o nella connessione de' diversi elementi del pensiero.* Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste *tre linee* si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è *una sintesi di congiunzione*, perché sarebbe errore il dire che un lato di questo triangolo sia l'altro. Se dico: *cinque più sette è dodici*, avrò una sintesi di congiunzione ed una *sintesi di connessione.* Le nozioni di cinque e di sette sono unite con una sintesi di congiunzione; e la nozione complessa di cinque più sette è unita con una sintesi di connessione colla nozione del dodici; perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiero consiste appunto nel rapporto di congiunzione o di connessione che lo spirito pone fra gli elementi del pensiero.

Ma questa riunione degli elementi del pensiero colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone necessariamente l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe

l'unione di questi pensieri senza un concerto di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quella di mezzo, e queste co' primi principii, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l' altro, la coscienza sarebbe forse possibile? Non è necessario che l'*io* di Newton, che ritrova il calcolo sublime, sia l'istesso *io* che ha appreso la numerazione aritmetica? Gli accidenti non possono aver esistenza che nel soggetto, e quelli che sono esistenti in soggetti distinti son divisi realmente, e non uniti: l' unione perciò degli accidenti suppone la loro esistenza nello stesso unico soggetto. ***L'unità sintetica del pensiero essenziale al sapere umano, è dunque impossibile se l'anima umana non è una sostanza semplice, e perciò, essendo incontrastabile che vi è nel nostro pensiero l'unità sintetica, è incontrastabile che l'anima umana è semplice.***

Inoltre, i fatti del pensiero umano hanno un'intima relazione fra di essi: gli uni provocano gli altri, e gli altri suppongono come condizione indispensabile gli uni. L'anima non può volere senza conoscere, nè conoscere senza sentire; perciò la sostanza che vuole in noi è la stessa di quella che giudica e che ragiona, e la stessa eziandio di quella che sente. Sviluppiamo questa dottrina. Io soffro un dolore nel piede: io desidero di camminare: io giudico che il camminare esacerba il mio dolore: mi determino a non camminare, e mi risolvo a rimanere in riposo. L'*io* dunque che ha il dolore è lo stesso *io* che desidera di camminare, è lo stesso *io* che giudica che il camminare esacerba il dolore, è lo stesso *io* che ragionando deduce esser meglio il non camminare che il camminare, è lo stesso *io* che vuole non camminare: il soggetto che vuole è dunque lo stesso del soggetto che desidera, del soggetto che ragiona, del soggetto che giudica, del soggetto che sente.

Il fantasma del piacere sensibile assale l'anima, e tenta determinarla alla ricerca del piacere dei sensi: l'idea del dovere si mostra al mio cuore, e m'impone di allontanarmi dalla via immonda del piacere illecito: io delibero fra questi due inviti, e mi risolvo o pel piacere o pel dovere. Io, che prendo questa risoluzione, son dunque l'istesso io, che ho coscienza del fantasma del piacere e dell'idea del dovere, e che sono affetto dall'uno e dall'altra. Questi modi del pensiero non possono trovarsi in un soggetto diverso di quello che ne ha la coscienza; e questa coscienza, abbracciando nella sua unità tutti questi modi, ci fa conoscere che il soggetto di questi modi è unico, semplice, indivisibile. L'*io* non si trova, in conseguenza, nelle sole azioni; egli si trova nelle azioni e nelle passioni; e l'*io* che si trova nelle azioni, è lo stesso *io* che si trova nelle passioni. Tale è la verità luminosa, che l'attenzione sul proprio *me* ci rivela. La sostanza passiva dell'anima è dunque la stessa della sostanza attiva; e l'unità del pensiero, che risulta in qualunque analisi, fa risultare l'unità assoluta e metafisica, cioè la semplicità della sostanza in cui risiede il pensiero.

Riassumiamo. L'idea del moltiplice non può appartenere che ad un soggetto semplice: ho dimostrato evidentemente questa verità. Noi abbiamo idee; se queste son semplici, appartengono ad un soggetto semplice, come è evidente; se poi son complesse, devono, per l'antecedente proposizione, appartenere ad un soggetto semplice. L'esistenza delle nostre idee nell'anima nostra dimostra dunque infallibilmente la sua semplicità.

Collo stesso argomento si è provato che il giudicare non può essere un atto del composto, ma suppone necessariamente una sostanza semplice. Lo stesso si è dimostrato per l'atto del raziocinio.

La coscienza di più modificazioni non può appartenere ad un composto, e le modificazioni di cui l'anima ha coscienza devono esistere nello stesso soggetto in cui è la

coscienza delle stesse, questa proposizione è anche evidente. Ora noi abbiamo insieme coscienza di più modificazioni; l'anima nostra è dunque semplice.

Il nostro pensiero ha l'unità sintetica; ma l'unità sintetica del pensiero è impossibile, se il soggetto del pensiero non è semplice; l'anima umana è dunque semplice.

Vi è una tale relazione fra lo stato passivo e lo stato attivo dell'anima, che il secondo suppone necessariamente il primo; ma non potrebbe aver esistenza una tal relazione se le passioni e le azioni dell'anima non appartenessero alla stessa sostanza semplice. È dunque evidente che l'anima è semplice.

Condillac, nell'Arte di ragionare, ha ben dimostrato: che queste due proposizioni: *L'anima è una sostanza che paragona: l'anima è una sostanza semplice*, sono identiche. Ecco la sua dimostrazione: « Dire che una sostanza paragona due sensazioni, è dire che essa ha nello stesso tempo due sensazioni. Dire che essa ha nello stesso tempo due sensazioni, è dire che due sensazioni si riuniscono in essa. Dire che due sensazioni si riuniscono in una sostanza, è dire che esse si riuniscono o in una sostanza, che è una propriamente e che non è composta di parti, o in una sostanza che è una impropriamente, e che nel vero è composta di parti, ciascuna delle quali è perfettamente una sostanza. Dire che due sensazioni si riuniscono in una sostanza, che è una propriamente, e che non è composta di parti, è dire che esse si riuniscono in una sostanza semplice, in una sostanza inestesa. In questo caso l'identità è dimostrata fra la sostanza che paragona e la sostanza inestesa; è dimostrato che l'anima è una sostanza semplice. Vediamo il secondo caso.

« Dire che due sensazioni si riuniscono in una sostanza composta di parti, ciascuna delle quali è una sostanza, è dire che esse si riuniscono tutte e due in una stessa parte, o che esse non si riuniscono in questa sostanza se non perchè l'una appartiene ad una parte, alla parte A per esem-

pio, e l'altra ad un'altra parte, alla parte B. Noi abbiamo ancora qui due casi differenti. Cominciamo dal primo.

« Dire che due sensazioni si riuniscono in una stessa parte, è dire che esse si riuniscono in una parte che è una propriamente, o in una parte composta di molte altre.

« Dire che esse si riuniscono in una parte che è propriamente una, è dire che esse si riuniscono in una sostanza semplice; ed è dimostrato che l'anima è inestesa.

« Dire che esse si riuniscono in una parte composta di molte altre, è ancora dire, o che esse si riuniscono in una parte che è semplice, o che l'una è in una parte di queste parti, e l'altra in un'altra parte.

« Dire che una di queste sensazioni è in una parte di queste parti, e che l'altra è in un'altra parte, è dire che l'una è nella parte A e l'altra nella parte B; e questo caso è lo stesso di quello che ci rimaneva a considerare.

« Dire che di queste due sensazioni l'una è nella parte A e l'altra nella parte B, è dire che l'una è in una sostanza e l'altra in un'altra sostanza. Dire che l'una è in una sostanza e l'altra in un'altra sostanza, è dire che esse non si riuniscono in una stessa sostanza. Dire che esse non si riuniscono in una stessa sostanza, è dire che una stessa sostanza non le ha nello stesso tempo. Dire che una stessa sostanza non le ha nello stesso tempo, è dire che essa non le può paragonare.

« È dunque dimostrato che l'anima, essendo una sostanza che paragona, non è una sostanza composta di parti, una sostanza estesa. Ella è dunque semplice (1). »

Si crederebbe? Condillac, il quale ha dimostrato esattamente la semplicità dell'anima, è stato da alcuni accusato di materialismo.

Bayle ha pure addotto dimostrazioni esatte della semplicità dell'anima; una di queste è la seguente: « L'unità che deve convenire agli esseri pensanti è l'unità propria-

(1) *Art de raisonner, lib. I, chap. III.*

mente detta; perchè se la sostanza che pensa non fosse una, se non che della maniera in cui un globo è uno, essa non vedrebbe mai un albero intero; non sentirebbe mai il dolore che un colpo di bastone eccita; ecco un mezzo onde convincersi di questa verità. Considerate la figura delle quattro parti del mondo su di un globo, voi non vedete in questo globo checchessia che contenga tutta l'Asia, nè eziandio tutto un fiume. Il luogo che rappresenta la Persia non è lo stesso di quello che rappresenta il regno di Siam; e voi distinguete un lato diritto ed un lato sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Da ciò segue che se questo globo fosse capace di conoscer le figure di cui è stato ornato, esso nulla conterrebbe che potesse dire: *Io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città d' Amsterdam, tutta la Vistola;* ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la porzione della figura che sarebbe in esso; e come questa porzione sarebbe sì piccola, che non rappresenterebbe alcun luogo nel suo intero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse capace di conoscere; non risulterebbe da questa capacità alcun atto di conoscenza; e per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto differenti da quelli che noi sperimentiamo; perchè essi ci rappresentano un oggetto intero, un albero intero, un cavallo intero, ec. prova evidente che il soggetto affetto da tutta l'immagine di questi oggetti non è affatto divisibile in molte parti, e che per conseguenza l'uomo, intanto che egli pensa, non è affatto corporale o materiale, o un composto di molti esseri. Se egli fosse tale, sarebbe insensibile a'colpi del bastone, poichè il dolore si dividerebbe in tante particelle, quante ve ne sono negli organi colpiti. Ora questi organi contengono un'infinità di particelle; e così la porzione del dolore, che converrebbe a ciascuna parte, sarebbe tanto piccola, che non si sentirebbe affatto. Se voi mi rispondete che ciascuna parte dell'anima comunica le sue passioni alle altre, io vi farei due o tre repliche che v'immergereb-

bero nell'imbarazzo. Vi direi in primo luogo, che non sembra più possibile che le parti di un globo si comunichino il loro dolore, di quello che sia possibile che esse si comunichino il loro moto. Ora è certissimo che ciascuna di esse conserva la porzione del moto che ha avuto, e che nulla comunica alle altre. Urtate un globo; il moto che voi gli comunicate si distribuisce egualmente a tutte le particelle di questo mobile, a ciascuna secondo la sua massa, e dopo questo tempo, finchè il globo cessa di moversi, non si fa una nuova divisione di moto fra le sue parti. Perchè supporreste voi altre condizioni a riguardo del pensiero, per esempio a riguardo del dolore che potreste eccitare in questo globo per mezzo di un colpo di piede? Non dovete voi dire che questo dolore si diffonde per tutto il globo, e che ciascuna parte del globo ne prende a proporzione della sua massa, e ritiene ciò che ne prende? In secondo luogo vi faccio questa piccola quistione: La parte A dell'anima come comunica essa il suo dolore alle parti B, C, ec.? La dona essa a loro disfacendosene di tal maniera che lo stesso dolore in numero, il quale era nella parte A, si trovi in seguito nella parte B? Se la cosa è così, ecco il rovesciamento di una massima certissima e verissima, che gli accidenti non passano da un soggetto all'altro. *Accidentia non migrant de subiecto in subiectum.* Ecco ancora il rovesciamento delle vostre proprie pretensioni. Voi avete disegno di far comprendere che il dolore di un colpo di piede deve esser molto vivo ancorchè esso sia diviso in una infinità di porzioni, e supponete che la porzione, la quale appartiene ad una parte dell'anima, abbandona questa parte, e va a collocarsi su di un'altra. Ma questa maniera di comunicazione non aumenterà affatto il sentimento; perchè se a misura che una parte dell'anima comunica il suo dolore, essa lo perde, è questo un mezzo sicuro di prevenire l'aumento che si chiama *intensivo*, e così la difficoltà sussiste interamente; non si vede donde un dolore,

diviso in una infinità di parti sia un sentimento insopportabile. Voi direte dunque, che una parte dell'anima comunica il suo dolore alle altre, e nondimeno lo ritiene, cioè che essa produce nelle parti vicine una sensazione simile alla sua. Ma la mia obbiezione ritorna. Questa sensazione simile prodotta interamente di nuovo non è forse ricevuta in un soggetto divisibile all'infinito? essa si dividerà in conseguenza (1) in una infinità di parti nello stesso modo della prima, e per questa divisione ciascun soggetto o ciascuna parte della sostanza non avrà che un grado di dolore tanto piccolo, tanto debole, che non si sentirà affatto. Ora l'esperienza c'insegna troppo il contrario. La mia terza replica sarà che voi introducete nel mondo una infinità d'inutilità. Voi non potete trovare il vostro conto se non che supponendo una cosa inconcepibile, cioè che l'immagine di un cavallo e l'idea di un quadrato essendo ricevute in un'anima composta di una infinità di parti, si conservano tutte intere in ciascuna parte . . . . ma io vi passo ciò, e mi contento di domandarvi se la vostra supposizione non racchiude manifestamente questo mostro, cioè che in un cane affamato vi sono infinite sostanze che sentono la fame e che in un uomo che legge vi sono infinite cose che leggono, e che ciascuna sa ciò che legge? Intanto ciascuno di noi sa per esperienza che non vi è in lui se non che una sola cosa, la quale sa che legge, che sa di aver fame, che sente dolore o gioia, ec. »

Bayle ha dimostrato esattamente che le nostre idee degli oggetti composti non possono aver esistenza che in un soggetto semplice: egli si propone un'obbiezione contro la sua dimostrazione, e vi risponde: « Voi mi direte forse che l'anima non vede insieme in una volta tutte le parti di un cavallo, ma le une dopo le altre, che questa successione è si pronta che essa è impercettibile e che

(1) *Dict. articolo Leucippo, rem. E.*

l'impressione ricevuta al primo istante può durare assai per trovarsi riunita coll'impressione degli istanti seguenti, d'onde avviene che l'anima crede di vedere le parti dell'oggetto che più non l'impressionano. Così ella crede di vedere un circolo di fuoco, allorchè si gira circolarmente un pezzo di legno acceso. Ella vede successivamente tutte le parti di questo circolo; e nondimeno le sembra che le vede tutte insieme. Ciò deriva dal durare l'impressione ricevuta più lungo tempo di quello che dura l'azione stessa dell'oggetto. Io vi rispondo che questo sotterfugio non vi caverà fuori dell'imbarazzo. »

Qui Bayle ragiona bene; la forza dell'argomento non consiste nella simultaneità delle impressioni dell'oggetto composto. Sia che io vedendo un uomo, tutte le parti di esso facciano insieme impressione sull'anima mia, sia che ve la facciano successivamente, è sempre necessario, per esser sicuro di averlo veduto interamente, che ciascuna parte sia stata percepita dalla stessa sostanza semplice; poichè se una sostanza percepisce la testa, ed un'altra nel momento seguente percepisce il busto, niuno potrebbe aver la conoscenza di aver percepito l'uomo intero. Il fenomeno stesso del pezzo di legno acceso, che circolarmente si muove, non potrebbe aver esistenza se il legno acceso non facesse impressione sull'anima da ciascun punto della periferia in cui si aggira; e l'impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella del momento seguente e degli altri momenti successivi nello stesso soggetto semplice, acciò si possa vedere un'intera periferia di fuoco. La forza dell'argomento non istà dunque affatto riposta nella simultaneità delle impressioni, ma nella percezione dell'oggetto composto, per la quale è assolutamente necessario che le percezioni parziali sia simultaneamente, sia successivamente, abbiano luogo nello stesso soggetto semplice. Ma è incontrastabile che in un istante esistano nello spirito

percezioni di oggetti composti; solamente ci è impossibile determinare la grandezza dell'oggetto composto, a cui può giungere un solo atto dello spirito, ossia una percezione istantanea; ma ciò nulla ha che fare colla quistione del materialismo. I materialisti dunque fanno vani sforzi per poter conciliare la facoltà di percepire coll'idea della materia.

Riguardo all'impressione del dolore, Bayle ragiona pure bene; ma non avrei voluto che si parlasse affatto nella prova della divisibilità in infinito della materia, poichè la prova della semplicità dell'anima ne è affatto indipendente; e da un'altra parte ciò che dice Bayle, appoggiato sul numero infinito delle parti della materia, non è così chiaro, come è l'altro che prescinde da questa infinità di parti, e che fa vedere direttamente che ciò che sente e pensa è uno e semplice. Il raziocinio di Bayle si riduce al seguente: Se il dolore fosse sparso in un soggetto esteso, non potrebbe esser notabile, perchè il numero delle parti di questo soggetto è infinito; ma se si urta un corpo e gli si comunica una velocità finita ed osservabile, questa velocità non è forse sparsa in ciascuna molecola di questo corpo? Abbandoniamo dunque queste oscurità, e ricorriamo alla luce della coscienza. In fatti la coscienza di un dolore qual siasi non può appartenere che ad un oggetto semplice, cioè ad una sustanza: la coscienza non può esser dispersa, la coscienza di A più B non è la coscienza di A nè la coscienza di B, nè la coscienza di A e di B separate: nè la coscienza di A più B è indivisibile, e le modificazioni di cui abbiamo coscienza debbono essere nello stesso soggetto in cui è la coscienza di esso. Il dolore ed il piacere sono in noi in diversa intensità, e noi li paragoniamo: giudichiamo, per cagion di esempio, che il dolore che io soffro oggi nei denti è minore di quello che io sentiva ieri; questo dolore di oggi minore di quello di ieri appartiene dunque allo stesso soggetto a cui apparteneva il dolore maggiore di ieri; e che

paragona l'uno all'altro. Io posso insieme avere un dolore nel piede, e nello stesso tempo giudicare che il dolore nel piede è più sopportabile del dolore ne' denti, ma io, che soffro tali dolori, e che ne ho coscienza, desidero eziandio di esserne libero, e pongo in opera mezzi per liberarmene; le sensazioni dunque del dolore ne' denti di ieri e di oggi, di quello del piede, la coscienza di queste diverse sensazioni, il giudizio sul loro paragone, il desiderio di esserne libero, e la volontà che mette in opera i mezzi per sottrarmi al dolore, risiedono necessariamente nella stessa sostanza semplice. L'immaterialità dell'anima è dunque invincibilmente dimostrata, ed il materialismo è assurdo.

LEZIONE LXII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

La quistione che ci occupa è della più alta importanza: essa è stata agitata sin dall'antichità; ma il vero mezzo di risolverla non si è sempre offerto ai filosofi, perciò si sono addotte molte prove di niun valore. Cartesio, il quale pose per base della filosofia l'attenzione sul proprio pensiero, non fu felice nella prova della spiritualità dell'anima; e la sua prova esaminata secondo un'esatta logica, si è trovata paralogistica. In questa lezione addurrò un' altra prova della stessa verità, della qual prova fa uso l' abate Genovesi, e che io credo valevole ed utile per la spiegazione de' fatti intellettuali, indi esaminerò la prova cartesiana: in seguito confuterò Locke, e concluderò colla prova dell' immortalità dell'anima dedotta dalla sua natura.

Il primo fenomeno che a noi si manifesta al di fuori di noi è l' estensione: il secondo è il moto; questo, per la maniera diversa con cui modifica l' estensione, produce i

fenomeni che ammiriamo nell'universo visibile. Il senso interno da un'altra parte ci assicura dell'esistenza del pensiero: due specie di azioni o di modificazioni si manifestano dunque a noi, cioè il moto ed il pensiero: la prima colpisce i sensi esterni, la seconda si percepisce dal senso interno.

Ciò dà luogo a due quistioni: 1.° È egli vero che tutti i cambiamenti i quali avvengono nei corpi, avvengono per mezzo del moto? 2.° Il pensiero è la stessa cosa del moto?

Nell'ipotesi assurda del puro materialismo è incontrastabile che tutti i cambiamenti nella natura avvengono per mezzo del moto, e che il pensiero è la stessa cosa del moto. L'autore dell'empio libro intitolato *sistema della natura*, insegna espressamente questa dottrina: « L'universo (egli dice) questa vasta collezione di tutto ciò che è esistente, non ci offre dappertutto che materia e moto.... materie molto varie e combinate di un'infinità di maniere ricevono e comunicano incessantemente moti diversi. Così la natura, nella sua significazione più estesa, è il gran tutto che risulta dall'insieme di differenti materie, dalle loro differenti combinazioni, e da differenti moti che vediamo nell'universo. Così l'uomo è un tutto risultante dalle combinazioni di certe materie, dotate di proprietà particolari, di cui la composizione si nomina organizzazione, e la cui essenza è di sentire, di pensare, di agire, *in un vocabolo di moversi* di una maniera che lo distingue dagli altri esseri coi quali egli si paragona.

« Contentiamoci di dire che la materia è stata sempre, *che essa si muove in virtù della sua essenza*, e *che tutti i fenomeni della natura sono dovuti a' moti diversi delle materie varie che essa racchiude.*

« I nostri sensi ci mostrano in generale due sorti di moti negli esseri che ci circondano: l'uno è un moto di massa, pel quale un corpo intero è trasferito da un luogo in un altro; il moto di questo genere è sensibile per noi.

L'altro è un moto interno e nascosto, il quale dipende dall'energia propria ad un corpo, cioè dall' essenza, dalla combinazione, dall' azione e dalla reazione delle molecole insensibili della materia, di cui questo corpo è composto. Questo moto non si mostra a noi; nol conosciamo se non che per le alterazioni o pei cambiamenti che osserviamo al termine di qualche tempo sui corpi o sulle mescolanze Di questo genere sono i moti nascosti che la fermentazione fa fare alle molecole della farina, le quali, dallo stato in cui erano sparse e separate, divengono legate e formano una massa totale che noi chiamiamo *pane*. Tali sono ancora i moti impercettibili, pei quali noi vediamo una pianta ed un animale crescere, fortificarsi, alterarsi, acquistare delle qualità nuove, senza che i nostri occhi sieno stati capaci di seguire i moti progressivi delle cause che hanno prodotto questi effetti. *Finalmente tali sono ancora i moti interni che accadono nell' uomo, i quali noi abbiamo chiamato le sue facoltà intellettuali, i suoi pensieri, le sue passioni, i suoi voleri*, di cui non siamo capaci di giudicare, se non che per le azioni, cioè per gli effetti sensibili che li accompagnano o li seguono.

« I moti sieno visibili, sieno nascosti, son chiamati *acquistati* quando sono impressi ad un corpo da una causa straniera o da una forza esistente fuor di esso, che i nostri sensi ci fanno osservare; così noi nominiamo *acquistato* il moto che il vento fà prendere alle vele di un vascello. Noi chiamiamo *spontanei* i moti eccitati in un corpo, il quale racchiude in sè stesso la causa de' cambiamenti che vediamo operarsi in esso; allora diciamo che questo corpo agisce e si muove per la sua propria energia. Di questa maniera sono i moti dell'uomo che cammina, che parla, che pensa; ed intanto se noi guardiamo la cosa da più vicino saremo convinti che a parlar strettamente non vi sono moti spontanei nei differenti corpi della natura, poichè essi agiscono continuamente gli uni sugli altri, e tutti i loro cambiamenti sono dovuti ad

alcune cause, sia visibili, sia nascoste, che li muovono. La volontà dell' uomo è mossa o determinata segretamente da cause esterne che producono un cambiamento in lui; noi crediamo, che essa si muove da sè stessa, perchè non vediamo nè la causa che la determina, nè la maniera con cui essa agisce, nè l'organo che essa mette in azione.

« Una *causa* è un essere che pone un altro in moto. L'*effetto* è il cambiamento che un corpo produce in un altro coll'aiuto del moto (1).

Nella dottrina esposta l'autore del sistema della natura ci presenta sulle prime un'evidente contraddizione. Egli dice che il moto è essenziale alle molecole della materia, ed egli dice insieme che tutti i moti sono acquistati; queste due proposizioni sono visibilmente contraddittorie l'una all'altra; poichè ciò che è acquistato e che viene in un essere da una causa esterna, è accidentale e non essenziale, perchè non deriva dall'essere stesso ossia dalla essenza di questo. Se dunque tutti i moti sono acquistati, dove troveremo il moto essenziale alla materia? Io nol veggo in alcuna molecola. Ma di ciò tratteremo in altro luogo.

Tornando alla nostra quistione, dico che nell'ipotesi la quale non pone esistenti, se non che i corpi e le loro molecole estese, non può avvenire alcun cambiamento, se non che pel mezzo del moto. Infatti un corpo cambia il suo stato, o perchè gli si tolgono alcune delle sue parti o perchè gli si aggiungono altre parti, o perchè le parti, di cui è composto cambiano di sito fra di esse, o perchè finalmente il corpo intero cambia di luogo; ma niuno di questi cambiamenti può naturalmente avvenire se non che pel mezzo del moto. Un corpo perde alcune delle sue parti allorchè queste si distaccano da esso, e si allontanano dalle altre sue parti; ciò vale quanto il dire allorchè queste parti abbandonano il luogo che esse occupavano e vanno ad occuparne un altro. Un corpo aumenta la sua

(1) Sistema della natura. 1. par. cap. I e II.

grandezza allorchè alcune molecole, distaccandosi da altri corpi ed abbandonando il luogo che esse occupavano, si avvicinano al corpo di cui parliamo, e divengono parti di esso. Un corpo cambia ancora il suo stato allorchè le molecole che lo compongono cambiano il sito rispettivo fra di esse. Un corpo cambia ancora il suo stato allorchè cambia la sua figura; ma affinchè ciò accada, è necessario o che si tolgano dal corpo alcune parti, o che se ne aggiungano altre, o che le parti che vi sono si combinino in un altro modo da presentare una diversa figura. Ora, tutti questi cambiamenti non si possono naturalmente eseguire che col mezzo del moto. Finalmente un corpo, rimanendo lo stesso il suo stato, può cambiare il sito rispetto ad altri corpi dell'universo; ed un tal cambiamento sarà un moto.

Un corpo cambia dunque in quattro modi: o cambiando la sua grandezza, o la sua figura, o il sito delle sue parti o il luogo che esso occupa nell'universo; ma tutti questi cambiamenti si eseguiscono per mezzo del moto. Perciò possiamo concludere generalmente, *che ogni cambiamento il quale avviene nel corpo, avviene per mezzo del moto.*

Quando le parti del corpo cambiano il sito fra di esse, senza che noi ce ne accorgiamo; e che il corpo intero rimane nello stesso luogo, nè cambia la sua grandezza, nè la sua figura, si dice che il corpo è agitato da un moto occulto, che chiamasi *moto intestino.* Tale è il moto interno delle parti di un orologio, il quale sta fisso in un luogo, nè sembra muoversi; e tale è ancora il moto della fermentazione di un fluido.

Se nell'ipotesi del materialismo tutti i cambiamenti debbono avvenire per mezzo del moto, segue necessariamente che in questa ipotesi i diversi pensieri non sono che moti diversi. Vediamo se ciò è possibile. Il giudizio è una percezione di una relazione che si trova fra due idee. Ed il raziocinio è la percezione della relazione che vi è fra più giudizii. Ora, non si possono confrontare se non quelle cose che nello stesso tempo si percepiscono.

Infatti, se in un tempo vedesse l'anima un triangolo ed in un altro un quadrato, ella non potrebbe certamente conoscere quella relazione di somiglianza o di varietà che vi ha fra quelle figure. Perciocchè l'anima non vede quella relazione nel primo istante, poichè in quello ha solamente l'idea del triangolo, e non la vede neppure nel secondo istante, perchè in esso ha la sola idea del quadrato. Molto meno poi vede quella relazione in un terzo istante, essendo che in questo per supposizione non vede nè il quadrato nè il triangolo.

Da ciò deduce l'abate Genovesi, che le idee le quali si paragonano nel giudizio, ed i giudizii dai quali si deduce l'illazione del raziocinio, debbono esistere nello stesso tempo nello spirito. « Perspicuum ergo est, in iudiciis, et « ratiociniis idea omnes, quæ comparantur, necessario con- « sistere debere : ac si non coexistunt nec conferri inter sese « quidem posse. Et quidem coexistere debent toti illi tem- « poris spatio, in quo iudicium, aut ratiocinium vividum « perdurat (1).

Ad oggetto di stabilire la semplicità dell'anima umana passa il Genovesi a stabilire altri principii. Se le percezioni, egli dice, sono moti del cervello, è necessario che in esse sieno tanti distinti moti, quante distinte idee si presentano in noi. Poichè secondo quella ipotesi la ragion sufficiente della rappresentazione di ogni idea trovasi e nell'azione fatta dagli esterni oggetti nell'intima sostanza del cervello, e nella reazione fatta da esso contro quella azione. Ora l'estrema azione e la reazione interna sono due cose singolari, e perciò di tal natura, che l'una non contiene l'altra. Dunque un moto composto di azione e di reazione non può contenere che la ragion sufficiente di una sola idea singolare. Ma un'idea rappresenta un oggetto, e non più. Se dunque le percezioni sono moti del cervello, in esso debbono esservi tanti distinti moti, quante abbiamo

(1) Metaf. lat. part. 3. cap. 1.

idee distinte. Infatti, se dite che i tuoni di una corda non sono se non vibrazioni, oppure oscillazioni di essa, per ispiegare i diversi tuoni, fa d'uopo stabilire diverse oscillazioni. Poichè sarebbe ridicolo il volere, che una medesima oscillazione producesse varii e distinti tuoni. Nella stessa guisa dunque, se le idee, come pensa Hobbes, nascono dal contrasto di un' azione e reazione, certamente quante vi ha in noi diverse e distinte idee, tanti diversi e distinti contrasti di azione e reazione vi debbono esser nelle parti del cervello. Che se l' idea sia o la sola azione interna, cioè l'impressione fatta dall'oggetto nel cervello, o la sola reazione del cervello con cui essa agisce fuori di sè, tante azioni e reazioni vi debbono essere, quante idee vi sono in noi. E questi modi di azione e reazione tanto vi devono durare nel cervello, quanto tempo le idee ci sono vivamente presenti.

A ciò Genovesi aggiunge la seguente proposizione: « Motiones corporeæ esse nequeunt in indivisibili materiæ parte: neque idcirco in ea parte gigni ideæ hobesianæ. »

La ragione si è perchè il moto è un' azione, per la quale un corpo da un luogo esterno in un altro luogo esterno è trasportato; e perciò non può farsi in una parte indivisibile di spazio e di materia.

Passa il nostro filosofo a stabilire altri principii. La coscienza della percezione, scrive egli, del giudizio e del raziocinio, è la percezione della percezione del giudizio e del raziocinio: dunque, se le percezioni, i giudizii, i raziocinii non sono che moti corporei, la coscienza di tali cose deve essere un moto distinto da tali moti. Per esempio, il percepire la luce e l' essere a noi stessi consapevoli di questa percezione sono due cose affatto diverse. Amendue non possono dunque esser prodotte da uno stesso moto e contrasto, talchè un medesimo moto sia idea e coscienza dell'idea. Ed eziandio il confronto delle idee da cui nascono i giudizii ed i raziocinii, è una cosa diversa dalle stesse idee che vengono confrontate. Altro è il percepire questo oggetto o quello, ed altro è il farne il confronto.

L'azione che dipinge su di un muro alcune immagini non può esser quella per la quale sono fra di loro paragonate, talchè una immagine misuri l'altra con sè medesima.

Dimostrati tali principii, prova il Genovesi che la coscienza non può essere un moto corporeo. Poichè essa è un' impressione o una reazione, o ciò che quindi risulta, o una riflessione del contrasto che ne segue. Ora la coscienza non può essere una delle tre prime cose, perchè in esse si contiene la sensazione e la percezione, dalle quali la coscienza è differente; nè ella può essere la suddetta riflessione, perchè la riflessione del primo contrasto anche essa nasce da un altro. Ora, quest'altro contrasto è un moto realmente distinto dal primo, o non lo è. Se dite di sì, saranno quei contrasti due distinte percezioni di un medesimo oggetto, e non una percezione della percezione, perchè la seconda percezione è ben simile alla prima, ma non la contiene, poichè niuna cosa singolare ne contiene un'altra; in quella guisa che il ripercuotimento di un suono è un altro suono distinto dal primo; esso è ben simile al primo, ma non è la percezione del primo. Se poi dite che quel secondo contrasto non è un moto realmente distinto dal primo, nè ad esso simile, molto meno ci servirà per ispiegare la coscienza anzidetta.

Inoltre, se quel secondo contrasto è coscienza, o si fa nello stesso tempo in cui si fa il primo, o in un tempo diverso. Diverso no, perchè la coscienza e la percezione esistono insieme. Si fa dunque nello stesso tempo. Dunque o si fa in quella parte medesima in cui si fa il primo, o in un'altra. Ma nello stesso tempo e nella stessa parte di materia non si possono fare distinti e simili contrasti; e qualora si facciano, l'uno non potrà rappresentar l'altro, poichè se sono distinti, saranno distinte reazioni, e come una rappresenterà l'altra? Si muova un globo con un triplice moto rotando, progredendo, cadendo; si faccia in esso del conflitto ruotando, progre-

dendo, cadendo. In primo luogo è evidente, che le reazioni di questi tre conflitti riguardano diversi ostacoli. Inoltre, essendo questi conflitti distinti e diversi, niuno giammai dirà che il conflitto della ruotazione sia rappresentato dal conflitto della progressione, o questo dal conflitto del globo che cade, essendo evidente che può un globo rotare senza che progredisca, o che può progredire senza rotare, oppure cadere senza progredire orizzontalmente. È dunque una stoltezza l'affermare che l'uno è contenuto dall'altro. La coscienza dunque se è un moto ed un conflitto non può produrre il sentimento di alcun' altra cosa, se non che di sè stessa; e perciò nulla rappresenterà. Se essa dunque è un moto, noi non siamo consci di alcuna cosa. Se poi si fa il conflitto in una parte diversa in cui si fa quello della percezione, questi due conflitti produrranno non una, ma due idee; e perciò uno non sarà la percezione della prima idea, ma un'idea, che sebbene simile alla prima, da questa nondimeno sarà distinta; talchè non sarà una rappresentazione della prima. L'autore, di cui espongo gli argomenti per la semplicità dell'Anima, conclude così riguardo a questo argomento della coscienza: « Ego hoc tanti facio argumentum, ut existimem, qui in« de nondum satis intelligat, cogitationem neque motum « esse, neque corpus, eum non esse dignum, qui inter « homines censeatur ». E neppure il giudizio, segue a dire il Genovesi, può essere un moto corporeo. Il giudizio è una percezione di più idee e delle relazioni che sono fra di esse. E questa percezione e confronto, è una cosa diversa delle idee che sono confrontate, cioè da quei conflitti onde nascono le idee che si confrontano. Si confrontino fra di loro due idee. Siccome in ciò avvi due idee e un confronto, così vi saranno tre conflitti realmente distinti, e per conseguenza tre cose singolari. Se queste sono moti, non si faranno certamente nella stessa indivisibil parte del cervello, nè in una parte divisibile in diversi tempi quantunque brevissimi e che si succedono

velocemente, poichè debbono nello stesso tempo esistere e nello stesso luogo, cioè nel cervello o in altra parte del corpo; ma quando esistono insieme nello stesso tempo ed in un medesimo esteso soggetto, o totalmente si compenetrano o no. Nel primo caso saranno un solo moto, il quale non può contenere la ragion sufficente di più idee. Se non si compenetrano, non esistono insieme, perchè l'uno esiste fuori dell'altro; ma secondo una tale supposizione l'uno non contiene l'altro, e per conseguenza non lo rappresenta. I predetti moti dunque saranno anzi tre idee che un confronto di due, e perciò non saranno un giudizio.

L'autore citato, per far sentire la forza della dimostrazione da lui recata, soggiunge il seguente avvertimento: « Demonstratio huc redit, dato, motionibus exprimi pos-« se phantasmata; quum hæc phantasmata sint singula-« ria, singularium vere natura sit, ut nequeat unum al-« terum continere; efficitur, ut nec phantasma A conti-« neat B, nec B, A. Quod si se mutuo non continent, « ne mutuo quidem se referunt. Si addatur collatio velut « tertius conflictus, hic oportet ut ambo illa exibeat: « at id non magis potest, quam duo illi priores se se « mutuo. Jam nisi id fiat collatio idearum nulla esse po-« test, nulla ergo idearum collatio fieri potest, si perce-« ptio, et judicium sint motiones. Quum autem fiat ea « comparatio (ex intima experientia); operationes quæ « tribuuntur menti, motiones esse nequeunt. »

L'abate Genovesi non ha espressamente sviluppato il vero principio su di cui poggia tutta la sua dimostrazione della semplicità dell'anima. Egli pone con ragione, che nell'ipotesi del materialismo, il quale nega esser l'anima una sostanza semplice, e non ammette che corpi, i diversi nostri pensieri non possono essere che diversi moti eccitati nel nostro corpo; e questo è infatti il pensamento di Tommaso Hobbes. Dopo ciò egli vuol dimostrare che i pensieri nostri non possono esser moti. Il principio

da cui è guidato, senza ravvisarlo chiaramente e svilupparlo, è il seguente: La percezione è relativa al suo oggetto; essa è percezione di qualche cosa; poichè percepire, e non percepir qualche cosa è una contraddizione. Ora un moto non è relativo ad un altro moto; esso non rappresenta nulla, fuori di sè stesso; il moto non è dunque percezione. In particolare poi la coscienza di una percezione, di un giudizio, di un raziocinio, ecc., è la percezione di questa percezione, di questo giudizio, di questo raziocinio, ecc., se tali modificazioni nostre son moti, bisogna che la coscienza sia un moto di un moto; ora ciò è contrario all'idea del moto, e niuno soffrirebbe questo linguaggio assurdo: un moto di un moto; il moto non è relativo ad un altro moto, nè ad alcuna cosa che non è lo stesso moto. Similmente nel giudizio abbiamo comparazione d'idee, l'atto del giudizio è dunque relativo alle idee, e le suppone come materia su cui si versa; ora un moto non può essere relativo a niuna cosa che non sia lo stesso moto; nè si può dire che un moto sia il confronto di due altri moti distinti e diversi; il giudizio dunque non può essere un moto. Ecco il principio metafisico che ha guidato Genovesi nella dimostrazione che abbiamo esposto; e sebbene egli non abbia chiaramente sviluppato un tal principio, pure si può ravvisare in ciò che egli scrive nel n. 8 della sua lettera all'abate Antonio Conti, in cui dice quanto segue: « Hobbes non potrebbe mettere in dubbio quei vividi e chiari sentimenti, che tutti gli uomini, che riflettono, dicono di sentire dentro di sè medesimi. Il Cartesio ha veduto bene, che per quanto possa un uomo dubitare di ogni altra cosa, ei non può dubitar di questi sentimenti. Questi dunque debbono essere i punti fissi e la base, come di tutte le altre cognizioni nostre, così, e con ispezialità, di quelle che appartengono alla natura nostra. È indubitato che tutta la psicologia, ossia scienza dell'anima, dipende da questi principii. Ora ciascun uomo, osserva bene, che egli non solo

percepisce varii oggetti; ma è oltre a ciò conscio delle sue percezioni, e riflette liberamente sopra quelle: pertanto sono in noi percezioni delle percezioni. Se ogni percezione è un moto prodotto nel cerebro, *la percezion della percezione sarà un moto, o un moto sopra sè stesso*, ciò che niun uomo, il quale faccia professione di esser filosofo, cioè di parlare intendendosi, vorrebbe per avventura dire, s'ei non volesse rovesciare tutte le idee che noi abbiamo delle cose, cercare una scienza la quale fosse fuor del numero delle sue idee, e che non fosse fondata che nel *non so che*.

« Più: per intima coscienza sappiamo che noi non solo percepiamo due idee A, B; ma di più la loro relazione: chiamisi la percezione della relazione X; se ogni idea o percezione è un moto, saranno per lo meno tre moti in un giudizio, A, B, X: ma come A non contiene B, nè B, A, così X nè A, nè B pertanto questa unione di A e di B, ch'è la percezione X, cioè della relazione, non può contenersi in niuna di queste tre. Ecco come questo sistema ci conduce a negare aver noi giudizio e raziocinio, cioè a rinnegar l'intimo nostro senso, e farci, o vogliamo o no, non solo bestie, ma pure macchine. Ma si vuole esser pazzo, per intendere a siffatte novelle. »

Riducendo alla forma sillogistica i raziocini contenuti nella dimostrazione di Genovesi, essi si potranno esporre nel modo seguente:

1.° Noi dobbiamo filosofare secondo le idee che naturalmente abbiamo delle cose.

Ma le idee che abbiamo naturalmente del moto e del pensiero sono tali, che l'idea del moto è diversa dall'idea del pensiero.

Il moto è dunque diverso dal pensiero, o, in altri termini, il pensiero non è un moto.

Per provare la minore dell'antecedente sillogismo, si soggiunga il sillogismo seguente:

2.° L'idea del moto è l'idea di un modo relativo, laddove i' idea del moto è l'idea di una cosa assoluta, cioè isolata.

Ma l' idea di un modo relativo è diversa dall' idea di un moto assoluto, e che non è relativo.

L' idea dunque della percezione o del pensiero è diversa dall' idea del moto.

Per provare la maggiore di questo secondo sillogismo si soggiunga il sillogismo seguente:

L' idea che abbiamo della coscienza della percezione è l' idea della percezione della percezione; l' idea che abbiamo del moto non è l' idea del moto del moto. Similmente l' idea che abbiamo nel giudizio è l' idea della percezione della relazione di due idee che si comparano fra di esse: ma l' idea che abbiamo del moto non è quella della relazione fra due moti.

Ora queste due idee sono l' una l' idea di un modo relativo, l' altra l' idea di un modo assoluto o isolato e non relativo.

L' idea dunque del pensiero è l' idea di un modo relativo: e l' idea del moto è l' idea di un modo isolato e non relativo.

Tale è lo sviluppamento della dimostrazione genovesiana, che l' autore non ha dato; perchè egli stesso non ha forse conosciuto il principio generale da cui è stato guidato, cosa per altro ordinaria a' pensatori anche i più elevati. Se egli in fatti avesse conosciuto un tal principio, non si sarebbe arrestato ad esaminare i fatti della coscienza e del giudizio, ne' quali particolarmente si ravvisa il carattere relativo del pensiero; ma avrebbe veduto, che ogni percezione qual siasi si presenta a noi come diversa dal moto.

Io ho preferito a questa dimostrazione di Genovesi l' altra da me sviluppata nell' antecedente lezione, la quale ho presentata sotto diversi punti di vista; poichè quella mi è sembrata di un' evidenza irresistibile, e che ci colpisce più della genovesiana.

Bayle parlando della dimostrazione dell' abate Dangeau, la quale si riduce ad una di quelle da me sviluppate nel-

l'antecedente lezione, dice: « Si può dire senza iperbole esser questa una dimostrazione così sicura come una dimostrazione di Geometria, e se tutto il mondo non ne sente l'evidenza, ciò è perchè non si è potuto, o che non si è voluto elevarsi al di là delle nozioni confuse di una immaginazione grossolana. »

La dimostrazione di cui parla Bayle è da lui stesso riferita nel modo seguente: « Quando vi riscaldate la mano, è sicuro che voi avete una sorte di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, mi risponderete quello o questo: voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo.

« Se dopo esservi riscaldato e di avere odorato, io vi mostri un quadro di Poussin, vi faccia udire madamigella Rochonas, o vi faccia gustare una vivanda di Tobot, non è vero che voi potrete dire quale di questi piaceri sia il maggiore? bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto questo.

« Questo medesimo *voi* che giudica, conosce se un piacere de' sensi è maggiore di una speculazione, e sceglie tra queste due cose; il medesimo principio dunque, il quale sente i piaceri sensuali, sente altresì gli spirituali, e giudica e vuole: questa è una prova che il vostro naso non sente gli odori, e la vostra mano non sente il calore: poichè come la mano ed il naso sono due cose assolutamente distinte l'una dall'altra, è tanto possibile che l'una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono all'*opera*: bisogna dunque che voi, il quale sentite l'odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non siate naso e mano, ma bisogna altresì che il principio, il quale sente, sia una cosa in cui non esistono più parti, perchè se ci fossero più parti, l'una sentirebbe l'o-

dore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non ci sarebbe cosa alcuna, la quale sentisse nel medesimo tempo l'odore ed il calore, li paragonasse insieme, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro. Bisogna dunque necessariamente concludere, che l'anima nostra, la quale è il principio de' nostri sentimenti, sia un essere semplice; se è semplice, è indivisibile, e se è indivisibile, è immortale, perchè la distruzione naturalmente accade per mezzo della separazione delle parti, che compongono un tutto.

« Nè mi dite, che ogni parte dell'anima riceve ciò che le altre ricevono; poichè se in questa supposizione l'anima nostra avesse due parti, ci sarebbero in noi due cose, le quali sentirebbero, giudicherebbero, senza che da noi si ricevesse vantaggio alcuno da questa loro moltiplicità (1). »

Un filosofo di buona lode, in cui la ragione serba l'impero che le è dovuto, può non essere colpito dall'evidenza di siffatti raziocini? A ciò si riducono tutte le altre prove, quando si vuole ad esse dare una forza irresistibile. Il pensiero è uno, e perciò non può risiedere in un soggetto moltiplice; il pensiere ha, è vero, una unità sintetica; ma questa, come ho evidentemente dimostrato, è impossibile senza l'unità metafisica del soggetto pensante.

Genovesi in fatti, in ultima analisi, sembra appoggiare su questo principio la dimostrazione della spiritualità dell'anima, e scrive nella proposizione XI ciò che segue: « *Cogitatio et ratiocinatio pugnant cum soliditate, divisibilitate, et inertia corporis.*

« Primum cogitatio et ratiocinatio est actio, qua plures ideæ comparantur. Vocetur hæc actio A, ideæ quæ conferuntur B, C, D, E. Sint hujusmodi ideæ motiones extensi solidi G. Eæ conferri non possunt, nisi in unam A confluant, ut se mutuo in ea repræsentent, quemadmodum est manifestum: id vero aut fit, quia totidem particulæ solidi G quæ sint subiecta quatuor illarum motionum, B, C, D, E, in unum compenetran-

(1) *Bayle, oeuvres diverses, t. I, pag.* 110.

« tur; aut quia actiones tantum A, B, C, D, sine suis « subjectis in unum confluunt. Posterius esse nequit, « quum modificationes nequeant existere sine suis subje- « ctis: superest prius; at id evertit soliditatem; omni « modo cogitatio et ratiocinatio pugnat cum soliditate.

« Repone quispiam, motiones omnes fibrarum cerebri, « quæ sint totidem perceptiones confluere in unum cerebri « punctum, ut *id sensus sit communis*: ibique inter se « conferri. Sed principio confluent in indivisibile, an in divi- « sibile cerebri punctum? non primum; id enim motum « nullum excipere potest. Si alterum, idem diversis ne « motionibus agitabitur, an una motione composita ex di- « versis? Primum me intelligere non posse fateor: posterius « si est, unam hæc motio ae novam ideam repræsentabit, non « plures, quas inter se conferent.

« Alterum. Pone subjectum cogitans S dividi in partes « B, C, D, E: cogitatio A aut coextendetur iisdem, aut « non; si posterius evertetur cogitatio, quippe diffluent « ab ea ideæ B, C, D, E? Prius ergo. Dividetur autem « ea in partes, an indivisibilis erit in toto illo diviso, B, « C, D, E. Posterius intelligibile est, neque ex eo philo- « sophari fas est. Si prius, singulæ ne partis, puta, Q, « R, S complectentur integram comparationem phantas- « matum B, C, D, E, an singulæ singula: Prius est con- « tra hypotesim: neque enim eo easo divisa erit cogitatio: « alterum totam naturam cogitationi evertet. Cogitatio er- « go et ratiocinatio cum sint comprehensiones plurium « idearum in uno impartibili pugnant cum divisibili- « tate.

« Tertium Libertas, seu, facultas agendi aut cessandi « ex ratione omnibus inest, ut quisque sibi testis est uber- « rimus; ea et a ratione pendent, et cum ea est conjuncta: « nec ratio quidpiam est nisi vis cogitandi. Quum autem ea « libertas evertat inertiam, ut patet; sequitur et vim cogi- « tandi cum inertia pugnare.

« Preterea quoniam corpora sunt inertia, perspicuum

« est Newtoni illud axioma, *mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressæ; et fieri secundum lineam rectam, qua vis illa imprimitur*: et cogitatione, et « ratiocinatione totum hoc axioma evertitur; nam de in-« nitis rebus cogitamus, quin ulla actione externa agi-« temur; possumusque seriem unius demostrationis inter-« rumpere, alteramque omnino diversam aggredi, idque « centies repetere, et intermittere, quod nemo, arbitror, « qui secum vivere didicit, ignorare potest: præterea at-« tentionem intendere, aut remittere: ab imaginatione « ad intellectionem, et vicissim, quoties libeat, transire. « Quæ omnia cum corporis hac proprietate, atque cum « iis, quæ ex illa sequuntur, manifeste pugnant.

Quando qualche materialista ci dirà che i moti del cervello si riuniranno in un punto indivisibile dello stesso, noi gli risponderemo che essendo il moto un modo di essere, e non potendo esistere che in un soggetto d'inerenza, questo punto indivisibile ed inesteso del cervello sarà il soggetto d'inerenza di tutte le diverse impressioni, ossia de'diversi moti che si fanno su di noi; il soggetto d'inerenza delle nostre sensazioni è dunque, secondo il materialista di cui parliamo, indivisibile ed inesteso; esso è perciò l'anima, cioè la sostanza semplice del pensiero, la quale noi abbiamo in vista di stabilire nell'uomo, ed il materialissimo è distrutto invincibilmente colle proprie armi.

LEZIONE LXIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: SI ESAMINANO ALCUNI ARGOMENTI ADDOTTI A FAVORE DELLA SPIRITUALITÁ DELL'ANIMA.

Vi ho detto che Cartesio gettò la vera base su cui deve inalzarsi la scienza filosofica, nell'osservazione interiore:

ma vi ho eziandio fatto osservare che egli non seguì le leggi del metodo di osservazione. I dotti hanno osservato che egli passò rapidamente dal suo dubbio metodico al dommatismo. Non avendo sviluppato il fatto della coscienza, diede alle verità razionali l'oggettività di cui esse son prive; e ristrinse erroneamente l'oggettività della coscienza all'anima propria. Egli stabilì questi due canoni: 1.° *Si può affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara e distinta di essa*; 2.° *si può negare di una cosa tutto ciò, senza di cui io possa concepirla*; se questo filosofo avesse enunciato il suo primo canone così: *si può affermare di una idea tutto ciò che vi è rinchiuso*, questo canone sarebbe stato l'espressione del principio d'identità e della legge dell'evidenza. Ma Cartesio passa qui improvvisamente dalle idee alle cose. Sarebbe stato necessario che egli, prima di accingersi a passare dalla regione del pensiero a quella dell'esistenza, vi avesse gettato un ponte per non cadere nell'abisso dell'errore. Il canone avrebbe dovuto esser ristretto nel modo seguente: *Si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara e distinta di essa, purchè questa idea sia conforme alla cosa, purchè la realtà di questa idea ci sia data.*

Il secondo canone stabilisce in altri vocaboli: *Ciò che io non conosco non esiste.* Esso pone per limiti dell'esistenza i limiti dell'intelligenza umana. Esso stabilisce il dommatismo in tutta la sua estensione. Il dommatismo consiste nel filosofare con asserzioni gratuite. Sul secondo canone enunciato, Cartesio stabilisce la semplicità dell'animo; egli ragiona nel modo seguente: « *Poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio tali quali io le concepisco*, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza di un'altra, per esser certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono esser poste separatamente almeno dall'onnipotenza di Dio, e non importa da quale potenza questa separazione si faccia, per obbli-

garmi a giudicarle differenti. Poichè dunque da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa che pensa e non estesa: e che da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa, e che non pensa; è certo che questo *io*, cioè l'anima mia per la quale io sono ciò che sono, è intieramente e veramente distinta dal mio corpo, e che ella può essere o esistere senza di lui, in modo che sebbene esso non esistesse, ella non lascerebbe di essere tutto ciò che ella è (1). »

L'argomento cartesiano si riduce al seguente: Nell'idea di una cosa che pensa non si contiene l'idea di estensione: l'anima non è dunque estesa. L'idea di cosa che pensa, io dico a Cartesio, certamente non contiene l'idea di estensione; ma deve esaminarsi se le due idee son ripugnanti. L'idea di cosa che pensa, voi dite, non contiene l'idea di estensione; queste due idee, voi concludete, son dunque ripugnanti; voi riguardate, in conseguenza, la mancanza della relazione d'identità come identica colla relazione di ripugnanza; voi non vedete che fra un giudizio affermativo che riguarda come identico, ed il giudizio negativo identico che contraddice il primo, si può frapporre un giudizio sintetico, il quale affermi non già l'identità nelle idee, ma la loro coesistenza. Non potevano a Cartesio mancare li esempi per rilevare questa importante distinzione. Nell'idea di cosa estesa, secondo il suo stesso sentimento, non si contiene l'idea di moto; ma l'idea di estensione è forse ripugnante a quella di moto? Questo giudizio: *i corpi si muovono*, non è identico, ma è sintetico. Tali sono tutti quei giudizi che sono appoggiati sulla sola esperienza: *I corpi terrestri che si mostrano al tatto ed alla vista insieme*, sono *centripeti*: questo giudizio è contingente e sperimentale, perchè lo spirito non trova il predicato nell'idea del soggetto.

(1) *Cartesio, meditazione* 6.

Locke vide il difetto del raziocinio di Cartesio, ma non avendo fatto un'esatta comparazione fra l'idea del soggetto pensante e l'idea dell'estensione, non ha veduto la ripugnanza fra queste due idee; ed in conseguenza asserì che sebbene l'idea di estensione non sia contenuta in quella di sostanza pensante, pure noi non sappiamo se Dio colla sua onnipotenza non abbia unito alla sostanza estesa ed organizzata nel modo del corpo umano, la facoltà di pensare; ecco come l'errore di Cartesio diede occasione a quello di Locke.

Inoltre la relazione d'identità fra due idee può esser percepita immediatamente e mediatamente, ed è un errore dal non percepire immediatamente la relazione d'identità fra due idee, il concludere che le due idee non sono identiche, o che fra gli oggetti corrispondenti a queste idee non vi sia una connessione necessaria. Molte e le più volte l'identità non si percepisce, che in seguito di raziocinii e di catene lunghe di raziocini. Cartesio non vide immediatamente nell'idea di sostanza pensante racchiusa l'idea di estensione: egli perciò l'escluse. Ora, può stare che la relazione l'identità non si possa percepire immediatamente, ma mediatamente. Era dunque, nel caso di Cartesio, necessaria la comparazione mediata; e questa gli avrebbe mostrato la ripugnanza dell'estensione nel soggetto del pensiero.

Su questa considerazione Arnaldo, sebbene seguace di Cartesio, ha con candidezza proposto le sue obbiezioni contro l'argomento cartesiano. Scrive egli così « Affinchè la maggiore di questo argomento sia vera, non deve intendersi di ogni sorte di conoscenza, nè ancora di ogni conoscenza che sia chiara e distinta; ma solamente di quella che è piena ed intera (cioè che comprende tutto ciò che può essere conosciuto della cosa), perchè Cartesio confessa egli stesso, nelle sue risposte alle prime obbiezioni, che non vi è bisogno di una distinzione reale: ma che la *formale* basta (quella che passa fra gli attributi di una stessa

sostanza) affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra per un'astrazione dello spirito che non concepisce la cosa che imperfettamente ed in parte. Da ciò avviene, che nello stesso luogo egli aggiunge: *Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo* (*cioè io concepisco pienamente il corpo come una cosa completa*) *pensando solamente che esso è una cosa estesa, figurata, mobile, ec., ancorchè io neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito. E dall'altra parte io concepisco che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole, sebbene io non conceda affatto che vi sia in esso alcune delle cose che sono contenute nell'idea del corpo. Vi è dunque una distinzione reale fra il corpo e lo spirito.* Ma se alcuno revoca in dubbio questa minore, e sostiene che l'idea che avete di voi stesso non è intera, ma solamente imperfetta, allorchè voi vi concepite (cioè il vostro spirito) come una cosa che pensa e che non è estesa... bisogna vedere come ciò è stato provato con quello che avete detto antecedentemente... ora, per provar questa proposizione, io non ho trovato, come mi sembra, in tutta questa opera, se non che questo: *Io posso negare che vi sia alcun corpo al mondo, alcuna cosa estesa, e nondimeno io son sicuro, che io sono, nel mentre che lo nego, e che penso; io sono dunque una cosa che pensa, e non un corpo, ed il corpo non appartiene affatto alla conoscenza che ho di me stesso.*

« Ma io vedo risultare da ciò solamente, che io posso acquistare qualche conoscenza di me stesso, senza la conoscenza del corpo; ma che questa conoscenza sia completa ed intera in modo ch'io sia sicuro di non ingannarmi allorchè escludo il corpo dalla mia essenza, ciò non mi è ancora intieramente manifesto. Per esempio, poniamo che qualcheduno sappia l'angolo nel semicerchio esser retto; e perciò che il triangolo fatto da questo angolo e dal diametro del cerchio è rettangolo; ma che dubiti e non sap-

pia ancora, oppure che essendo stato ingannato da qualche sofisma, neghi che il quadrato della base di un triangolo rettangolo sia uguale a' quadrati degli altri due lati, sembra che per l'istessa ragione proposta da Cartesio egli debba confermarsi nel suo errore e nella sua falsa opinione, perchè dirà: Io conosco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo; dubito nondimeno che il quadrato della base sia uguale a' quadrati degli altri due lati.

« Inoltre, sebbene io neghi che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati degli altri due lati, sono nondimeno sicuro che esso è rettangolo, e mi resta nello spirito una chiara e distinta conoscenza che uno degli angoli di questo triangolo è retto, ciò che essendo, Dio stesso non saprebbe fare che non fosse rettangolo. Ed in conseguenza, ciò di cui dubito, e che posso ancora negare, la stessa idea rimanendosi nello spirito, non appartiene affatto alla sua essenza.

« Inoltre, poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio tali quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza di un'altra per essere certo che l'una è differente dall'altra, poichè Dio può separarle. Ma io concepisco chiaramente e distintamente, che questo triangolo è rettangolo, senza ch'io sappia essere il quadrato della sua base uguale a' quadrati degli altri due lati. È dunque possibile, almeno per l'onnipotenza di Dio, un triangolo rettangolo, in cui il quadrato della base non sarà uguale al quadrato degli altri due lati.

« Non altrimenti dunque, che questi s'inganna nel pensare, di non essere dell'essenza di questo triangolo (che egli conosce chiaramente e distintamente essere rettangolo) che il quadrato della sua base sia eguale a' quadrati degli altri due lati; perchè forse non m'ingannerei io ancora nel pensare, che niun'altra cosa appartiene alla mia natura (che so certamente e distintamente essere una cosa che pensa) se non che io sono una cosa che pensa; posto che forse

appartiene ancora alla mia essenza di esser io una cosa estesa? (1). »

Cartesio ha risposto in più modi alle obbiezioni proposte: sebbene, egli dice, vi sieno forse in me molte cose che io non conosco ancora, nondimeno siccome ciò che io conosco di me, mi basta affinchè io sussista con esso solo, io son sicuro che perciò Dio poteva crearmi senza le altre cose che io non conosco; e che in conseguenza queste cose non appartengono alla mia essenza.

Questa replica di Cartesio, per istabilire la spiritualità dell'anima, è insufficente, poichè si potrebbe dire a Cartesio: Dal vostro argomento, qualora la maggiore dello stesso fosse valevole, si potrebbe dedurre solamente che l'anima mia può esser priva di estensione; ma non vedendosi che l'estensione sia ad essa ripugnante, non possiamo sapere se Dio non l'abbia creata corporea. Questo appunto è ciò che pretende Locke: noi non possiamo sapere, dice il filosofo inglese, se Dio non abbia giudicato conveniente di dare ad una certa organizzazione di parti della materia la facoltà di pensare. Dall'argomento cartesiano segue solamente che Dio poteva crear l'anima mia senza estensione, cioè incorporea; ma non segue che ella sia realmente incorporea. Io ho detto quando la maggiore dell'argomento fosse valevole, poichè dal non ravvisare immediatamente la relazione d'identità fra due idee, non segue affatto che le due idee non sieno identiche, come ho osservato più sopra.

Cartesio ha risposto inoltre, che per sapere di essere una cosa realmente distinta da un'altra, non è necessario che si abbia di questa cosa una conoscenza intera e perfetta, come pretende Arnaldo; ma basta di avere una conoscenza tale che noi sapessimo di non esser resa imperfetta da alcuna astrazione del nostro spirito. In fatti, egli dice, niun uomo può sapere di avere una conoscenza

(1) *Arnaldo, obbiezioni contro le meditazioni di Cartesio.*

completa e perfetta di una cosa qualunque, quale la vuole Arnaldo, per pronunciare sulla distinzione reale delle cose. Il solo Dio possiede tali conoscenze complete e perfette, e sa di averle tali. Io convengo che per pronunciare sulla distinzione reale delle cose non è necessaria quella conoscenza completa e perfetta, di cui parla Arnaldo; ma soggiungo che il criterio cartesiano, per conoscere la distinzione reale, è insufficente; e che Arnaldo ha ragionato bene contro di Cartesio. Quando voi dite: *Io so che quando ho un concetto chiaro di una cosa, che me la fa concepire come distinta da un'altra, Iddio può farla tale quale io la concepisco*, vi si risponde bene dicendovi, che per essere la distinzione reale appoggiata sul concetto di cui parlate, un tal concetto dovrebbe esser completo e perfetto, e voi dovreste sapere che è tale; poichè, secondo l'osservazione da me fatta di sopra, dal non ravvisare immediatamente la relazione d'identità fra due idee, non segue affatto che non vi sia: dal non vedere immediatamente che l'idea di un triangolo rettangolo sia identica con quella di un triangolo che abbia il quadrato fatto sulla base eguale alla somma de'quadrati degli altri due lati non può inferirsi che in effetto le due idee non sieno identiche.

Ma, direte voi, non saremo noi giammai sicuri che due cose sono realmente distinte? Lo saremo, io rispondo, in forza di altri principii diversi dal cartesiano. Noi siam sicuri che l'anima è realmente distinta dal corpo, poichè abbiamo evidentemente dimostrato che il pensiero ripugna al corpo; altri mezzi vi sono ancora per conoscere la distinzione reale fra due cose, ed uno di questi mezzi è l'esperienza: io vedo, per cagion di esempio, un cane ed un cavallo, e giudico con ragione che l'una cosa è realmente distinta dall'altra. Noi esamineremo nell'ideologia le nozioni d'identità e di diversità, ed i fondamenti de'nostri giudizii che vi si rapportano.

Cartesio vuole che noi sapessimo che il concetto, con

cui noi concepiamo una cosa come distinta da un'altra non sia reso imperfetto da un'astrazione dello spirito. Ma come applicare questo principio alla distinzione dell'anima dal corpo? All'idea del me pensante non si associa forse l'idea del corpo? posso io forse immaginar lo spirito solo? Mi direte che questa impotenza di immaginare non importa; che io non possa concepir lo spirito senza il corpo, ne convengo, ma per poter sapere che il concetto di un soggetto pensante ed inesteso non sia un concetto astratto, ma il concetto di una cosa reale e completa, è necessario che si sappia precedentemente essere lo spirito realmente distinto dal corpo.

Arnaldo non ha replicato alle risposte di Cartesio, e pare che sia rimasto soddisfatto di tali risposte; poichè il padre Marsenne, a cui Cartesio inviò questa risposta per darla ad Arnaldo, nella sua lettera del 13 dicembre 1642, diretta a Voet, professore di Utrect, famoso antagonista di Cartesio, dice quanto segue: « Io dimandai ultimamente all'illustre autore delle quarte obbiezioni, il quale è stimato per uno de' più sottili filosofi ed uno de' più grandi teologi di questa facoltà (di Parigi) se egli aveva qualche cosa da replicare alle risposte che gli erano state fatte da Cartesio. Egli mi disse di no, e che ne era pienamente soddisfatto. (Prefazione al XXXVIII.° tomo delle opere di Arnaldo dell'edizione del 1780.)

Bayle ha pure nell'articolo Dicearco, addotto un argomento che non è sembrato valevole ad alcuni difensori della spiritualità dell'anima, fra i quali vi è l'abate Genovesi. Quando affermate, dice Bayle contro Dicearco, che l'anima non è distinta dal corpo, e che altro essa non è che una virtù sparsa egualmente in tutte le cose viventi, talchè insieme coi corpi formi un solo essere, o non sapete più quel che vi dite, o sarete costretto a sostenere che quella virtù non mai è disgiunta dal corpo, e quindi a sostenere che ogni parte de' corpi viventi, quando per la morte si corrompono, deve conservare la vita sua e la

sua anima. Se una parte di materia, dice Bayle, che si muove per entro i nervi, è capace di dolore, lo sarà pure in qualunque luogo si trovi dopo la morte. Il principio su cui Bayle appoggia il suo argomento, si è che un soggetto qualunque non perde una sua modificazione accidentale, senza acquistarne un'altra della stessa specie o dello stesso genere; così una sensazione deve succedere ad un'altra, un pensiero ad un altro pensiero, un volere ad un altro volere o almeno uno de'modi del nostro pensiero deve essere scacciato da un altro qual siasi. Tutte le modificazioni di cui abbiamo qualche idea, sono di tal natura che non lasciano di esistere senza dar luogo ad un'altra dello stesso genere. Così niuna figura viene distrutta se non da un'altra figura. E lo stesso dite de' colori. Secondo l'antica filosofia, il freddo ed il caldo, che non sono accidenti della stessa specie, l'uno discaccia l'altro; ma non per tanto appartengono allo stesso genere di qualità, che si chiamano tattili. Per ragionar bene dunque dobbiamo dire, che non vi ha sentimento di cui resti priva una sostanza, senza che ne sopravvenga un altro.

Bayle vi oppone l'esempio del moto a cui succede la quiete, e vi risponde nel modo seguente: « Mi si dirà senza dubbio, che vi sono modificazioni le quali cessano senza che un'altra modificazione positiva ad esse succeda: mi si allegherà l'esempio del moto, perchè per quello delle figure non si ardirebbe parlarne: esso è troppo visibilmente contrario a'difensori di Dicearco. Ma io replico che il moto ed il riposo non differiscono affatto, come si suppone, sotto il riguardo di qualità positive e di privazioni. Il riposo ed il moto sono l'uno e l'altro una presenza locale molto reale e molto positiva; la loro differenza non consiste che in rapporti esterni ed interamente accidentali. Il riposo è la durata della stessa presenza locale; il moto è l'acquisto di una nuova presenza locale; e per conseguenza ciò che cessa di moversi non perde af-

fatto la sua località senza acquistarne un'altra della stessa natura: esso ha sempre una posizione eguale alla sua estensione fra le altre parti dell'universo; quando ci sarà dato l'esempio di qualche corpo che perde un luogo senza acquistarne un altro, noi accorderemo che certi corpi potrebbero perdere un sentimento, senza acquistarne un altro: ma come è impossibile che si dia questo esempio, noi siamo in diritto di sostenere che ogni corpo, il quale sentirebbe una volta, sentirebbe sempre. La conversione dell'essere al nulla non è forse impossibile nell'ordine della natura? La conversione della figura in privazione di ogni figura, o la conversione della presenza locale in privazione di ogni presenza locale, non sarebbero forse una conversione di qualche cosa reale e positiva al niente? Esse son dunque impossibili nell'ordine della natura; la privazione dunque del sentimento in privazione di ogni sentimento è impossibile, perchè essa sarebbe la conversione di qualche cosa reale e positiva al nulla.

« Finalmente io dico che tutti i modi del corpo sono fondati sugli attributi essenziali del corpo, che sono le tre dimensioni. Ciò fa che la perdita di una figura o di una presenza locale è sempre accompagnata dall'acquisto di un'altra figura o di un'altra presenza locale. L'estensione non cessa mai; e nulla mai se ne perde, perciò la corruzione di uno dei suoi modi è necessariamente la generazione di un altro. Per la stessa ragione alcun sentimento non potrebbe cessare che per l'esistenza di di un altro, perchè nel sistema che io confuto, il sentimento sarebbe un modo del corpo, come la figura ed il luogo. Che se voleste fondare il sentimento su qualche attributo della materia differente delle tre dimensioni ed incognito al nostro spirito, io vi risponderei che i cambiamenti di questo attributo dovrebbero rassomigliare ai cambiamenti dell'estensione. Questi, non possono far cessare nè ogni figura, nè ogni presenza locale; e così i cambiamenti di questo attributo incognito non farebbero mai

cessare ogni sentimento: essi non sarebbero che il passaggio di un sentimento ad un altro, come il moto dell'estensione non è che il passaggio da un luogo ad un altro (1).

L'abate Genovesi, nel capitolo primo della terza parte della sua metafisica latina, da me citato nell'antecedente lezione, dirige un'amara critica contro di questo argomento di Bayle; egli crede che questo scettico abbia voluto gettar polvere agli occhi degl' incauti adducendo, per la spiritualità dell'anima, un argomento di una debolezza molto evidente. Il moto, egli dice, è una qualità positiva del corpo, e la quiete è la privazione di questa qualità; allorchè dunque il corpo passa dallo stato di moto a quello di quiete, esso perde una qualità positiva, senza acquistarne un'altra della stessa specie, o dell' istesso genere; l'argomento dunque, conclude Genovesi, bayleano contro Dicearco è di niun valore: « Nempo adeo perturbabatur « exemplo motus Boelius, ut homo alioquin scepticus quod « mirum, ne a cæpto desisteret, ineptum protulit, et quod « physici omnes rideant. Quis enim concoquat novam hanc « motus et quietis theoriam? Nihil esse potest clarius, « quam motum esse actionem realem, quæ ex corpore « in corpus transeat, quæque separabilis a corpore « sit (2).

A me sembra che tanto Bayle che Genovesi s' ingannino in quello che dicono sul moto, sebbene sotto diversi riguardi. Mi sembra certo che il moto è una cosa positiva nel corpo, sebbene noi non ne conosciamo la vera natura. Ma io dico che il corpo non passa mai dallo stato di moto allo stato di privazione di ogni moto, che il moto esistente in un corpo non è distrutto che da un altro moto, e che da un moto ne succede costantemente un altro: in modo che ciò che appellasi da noi

(1) Dict., artic. Dicearco, rem. C.
(2) Loco citato.

quiete non è che un moto diverso dal moto antecedente alla quiete. Nè questa mia dottrina è immaginaria, ma è appoggiata sull'esperienza, e conforme alla dottrina de' fisici i più illustri.

In primo luogo un'esperienza costante c'insegna che il moto è perenne nella natura. Se ponete una palla di piombo su un tavolino, essa vi sembrerà in quiete, eppure questa quiete non è che apparente; la palla di cui parliamo è costantemente pesante: se il sostegno che l'impedisce di cadere è debole relativamente al peso della palla, esso, dopo qualche tempo, cederà a replicati urti prodotti su di esso dalla gravità della palla; se in fatti un debole filo sospende in aria la palla, questa la romperà. Più, la palla si moverà col moto generale da cui è trasportata la terra. Inoltre, i corpi più duri ed i più densi cambiano il loro volume mediante la forza del *calorico* sparso in tutta l'atmosfera terrestre ed in tutti i corpi che ci circondano: la semplice citazione di questi fatti è sufficiente per farci pensare che ogni corpo è perennemente in moto, e che lo stato di quiete non è che relativo ed apparente.

I fisici insegnano che un corpo in moto persevera continuamente a moversi uniformemente ed in linea retta, finchè un altro corpo non l'impedisce di continuare nel suo stato. Ma questo corpo agente non opera sul corpo in moto che per mezzo del moto; il primo moto non può dunque esser cambiato o distrutto che da un altro moto. Ciò è incontrastabile, ed è la dottrina di tutti i moderni fisici.

Supponiamo un proietto spinto dalla forza di proiezione in direzione verticale da su in giù, esso sarà spinto da due forze, cioè da quella di proiezione, e dalla gravità, queste due forze essendo diametralmente opposte; perciò nell'azione si distruggerà una parte dell'una e dell'altra; ma la gravità replica in ogni istante la sua azione sul corpo, laddove la forza di proiezione non opera che

una sola volta; da ciò deve avvenire che la forza di proiezione deve finalmente essere distrutta, e che il corpo spinto dalla sola gravità si moverà verticalmente verso la terra; ad un moto succede dunque un altro moto, e non mai la quiete assoluta. Se due corpi si movono su di un tavolino e si urtano in direzioni contrarie in modo che i loro moti si distruggano, resteranno sempre pesanti, e graviteranno sul tavolino: prima dell'urto il loro moto era il risultamento di una forza che agiva in direzione orizzontale, poichè l'effetto della gravità veniva impedito dalla resistenza del tavolino: dopo dell'urto sono spinti dalla sola forza di gravità, il cui effetto è impedito dalla resistenza del tavolino; lo stato dunque di quiete assoluto non è esistente affatto, ed i corpi che passano dallo stato di moto sensibile a quello di quiete apparente, non passano in effetto che da uno stato di moto ad un altro stato di moto.

Bayle si è dunque ingannato non avendo riguardato il moto come un modo di essere positivo nel corpo, e Genovesi dall'altra parte si è pure ingannato credendo, che ciò che noi diciamo quiete sia la privazione di qualunque moto. Ma Bayle aveva bisogno di questo argomento?

Io ho osservato di sopra, che quando vogliamo ragionare, appoggiati sulla testimonianza della coscienza, abbiamo delle dimostrazioni invincibili della spiritualità dell'anima. Qui soggiungo, che bisogna guardarsi di produrre le prove insufficenti di questa importante verità, per non dar motivo a' materialisti di maggiormente confermarsi nel loro errore, credendo di aver dimostrato la falsità del domma della spiritualità, nell'atto che non hanno provato se non che l'insufficenza di qualche argomento imprudentemente addotto in sostegno del domma suddetto.

LEZIONE LXIV.

SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI DE' MATERIALISTI.

Le osservazioni e l'esperienze sulle quali si appoggia il sentimento, il quale suppone che la materia può pensare, si riducono a due cose. 1.° Le prodigiose differenze che producon nell'uomo i differenti stati del corpo; 2.° le osservazioni le quali ci hanno insegnato che le fibre delle carni contengono un principio di moto, il quale non è distinto dalla fibra stessa. I seguaci di Locke aggiungono a questi argomenti quelli che si deducono dall'onnipotenza divina e dalla nostra ignoranza dell'essenza e di tutte le proprietà della materia. Finalmente si dice che noi non abbiamo alcuna nozione dell'essere semplice. Io esaminerò ciascuna di queste obbiezioni, e ne mostrerò la falsità.

Consta dall'esperienza, dicono i materialisti, che l'anima umana nasca e muoja. L'anima è infantile, dice Lucrezio, ne' bambini; puerile ne' garzoni; giovanile nei giovani; virile negli uomini adulti, ed incomincia poi ad invecchiar ne' vecchi, e ne' decrepiti rimbambisce. Ella dunque segue il progresso del corpo, e questo mostra che ella sia corporea, e che nasca e muoia col corpo. Al che si aggiunga la dipendenza in cui sono le funzioni tutte dell'anima dal diverso stato del corpo. Tutto quel che indebolisce il corpo, tutto quel che attacca il cervello, una febbre, una lunga dieta, la tenuità e fiacchezza dei cibi, una apoplessia, un soverchio umido di testa, ec. viene ad indebolire il giudizio e le funzioni intellettuali, ed estingue la ragione: e pel contrario quel che rinforza il corpo, il sangue, il cerebro, rinvigorisce l'intelletto. Ecco questo argomento esposto colle parole dell'autore del sistema della natura, il quale ha sviluppato il materialismo in tutta

la sua estensione: « Noi vediamo che l'anima è forzata a sperimentare gli stessi cambiamenti del corpo, che ella nasce e si sviluppa con esso, che passa come il corpo per uno stato d'infanzia, di debolezza, d'inesperienza, che si accresce e si fortifica nella stessa progressione del corpo; e che (fortificandosi il corpo) allora diviene ella capace di adempiere certe funzioni, di godere della ragione e di mostrare più o meno di spirito, di giudizio, di attività. L'anima è sottoposta come il corpo alle vicende che fanno nascere in esso le cause esteriori che sullo stesso influiscono: ella divide col corpo le sue pene ed i suoi piaceri; è sana allorchè il corpo è sano; è ammalata quando il corpo è oppresso dalla malattia, ella è come il corpo continuamente modificata da' differenti gradi del peso dell'aria, dalla varietà delle stagioni, dagli alimenti che entrano nello stomaco; finalmente non possiamo impedirci di riconoscere che in alcuni periodi ella mostra i segni visibili dello stordimento, della decrepitezza e della morte (1). »

Gli argomenti di Lucrezio contro l'immortalità dell'anima si riducono a questo solo argomento.

L'argomento addotto per provare la materialità dell'anima è di niun valore. Le differenze che producono nelle operazioni dell'anima i differenti stati del corpo provano che l'anima è unita al corpo e non già che sia corporale. L'uomo è un essere misto: egli è composto di un corpo organico e di un'anima spirituale: il corpo è l'istrumento delle operazioni e delle affezioni dell'anima; perciò segue naturalmente da questa unione dell'anima col corpo, che gli stati del corpo debbono influire nello stato dell'anima; come le qualità di un istrumento qualsiasi influiscono negli effetti che l'agente opera per mezzo dell'istrumento.

Se essendo in una stanza, la quale domina in ameno

(1) 1 *par.*, *cap. VII.*

giardino, vi si chiudono immantinenti le finestre, per dove potevate veder questo giardino, voi non potete più vederlo: potreste forse da ciò concludere che le finestre sono l'occhio che vede il giardino? Se facendo uso degli occhiali, vi si coprono le lenti con un pannolino opaco, voi non potrete veder certamente gli oggetti pe' quali avevate bisogno degli occhiali; concluderete da ciò forse che gli occhiali vedono, e non già gli occhi?

L'anima cresce, si dice, come cresce il corpo, ella è dunque corpo: questo argomento è simile a quest' altro, un bambino nasce nello stesso tempo in cui spunta sulla terra del grano: egli cresce come il grano, il bambino è dunque pianta. L'uomo s'istruisce ed acquista le sue conoscenze per mezzo dell' esperienza; perciò all' occasione delle sensazioni, allorchè viene alla luce egli è ancora nel principio dell' istruzione, ed il corpo è nel principio dello sviluppo: questo fatto non suppone in alcun modo la materialità dell' anima, ma sta molto bene nell' ipotesi della spiritualità. È poi falso che le vicissitudini dell'anima corrispondano esattamente alle vicissitudini del corpo. Un uomo il quale, nel fiore degli anni, ha una gran forza di corpo ed un gran vigore nella vita, non ha sempre quella maturità di ragione che ha nel tempo in cui le forze del corpo cominciano a scemare. Un uomo il quale sta male di corpo, è affetto da sensazioni moleste nell' anima, e l'attenzione dell' anima è impedita da queste sensazioni moleste a sviluppare la sua attività. Se il corpo influisce nell' anima per mezzo delle sensazioni, che dipendono dallo stato del corpo, e se le sensazioni influiscono allo sviluppo dell' intelligenza, tutti i fatti che ci si obbiettano si spiegano senza ricorrere all' assurda ipotesi del materialismo. Noi parleremo appresso dell' unione dell' anima col corpo, e di tutto ciò che deriva da questa unione.

Ma, replicano i materialisti, una siffatta unione fra due cose di opposta natura è impossibile: in forza di quest'unione l'anima move il corpo; ma niun' altra cosa può

movere un corpo, se non che un altro corpo: l'anima è dunque corporea. Propone questa obbiezione l'autore citato del sistema della natura: « Ciò che si appella (così egli) l'anima nostra, si move con noi; ora il moto è una proprietà della materia. Questa anima fa movere il nostro braccio, ed il nostro braccio mosso da lei fa un'impressione, un urto, che segue la legge generale del moto: in modo che se la forza restando la stessa, la massa fosse doppia, l'urto sarebbe doppio. Questa anima si mostra eziandio materiale negli ostacoli invincibili che ella sperimenta dalla parte dei corpi. Se ella fa movere il mio braccio, quando nulla vi si oppone, essa non farà più movere questo braccio se ad esso s'impone un peso troppo grande. Ecco dunque una massa di materia che distrugge l'impulsione data da una causa spirituale, la quale non avendo alcuna analogia colla materia non dovrebbe trovare maggior difficoltà a movere il mondo intero, che a movere un atomo, ed a movere un atomo che il mondo intero (1). »

I moti prodotti nel nostro corpo dall'anima lungi di provare che l'anima sia un corpo, provano invincibilmente la sua spiritualità. È certo che vi sono nel nostro corpo moti, i quali non possono avere la loro ragion sufficente che nel pensiero, cioè nel volere, che è una specie di pensiero. Io vedo una bella giornata, e mi viene il desiderio di passeggiare; fra le molte strade nelle quali io posso passeggiare, e che si offrono al mio pensiero, ne scelgo una: può addursi altra ragion sufficente di questo moto nel mio corpo se non che il mio volere? Vi è di più: suppongo che io passeggi da settentrione verso mezzogiorno: in distanza scopro una persona di cui voglio evitar l'incontro, tosto cambio direzione, e mi volgo da mezzogiorno verso settentrione: non solo cambio direzione, ma eziandio affrettando il mio cammino cambio di velocità. Si può

(1) *Loco citato.*

addurre altra ragion sufficente di questo cambiamento di direzione di celerità, se non che il mio pensiero, il mio volere? Ciò stabilito, il principio da cui derivano questi moti nel mio corpo deve essere o corpo, o un essere spirituale; se è corpo, esso non può movere il mio corpo, senza moversi egli stesso; ma il moto in esso è una conseguenza del pensiero, perchè è una conseguenza del pensiero nel mio corpo; il pensiero dunque deve precedere nel corpo movente il moto che in esso nasce; questo pensiero dunque non è moto, ma nel corpo non si dà alcun cambiamento se non per mezzo del moto; il soggetto dunque d'inerenza in cui è il pensiero, che è il principio del mòto di cui parliamo, è una sostanza incorporea. Questo argomento è più chiaro del giorno. L'esperienza delle leggi del moto, che osserviamo ne' corpi, conferma mirabilmente questa dottrina. Un corpo che si trova nello stato di quiete persevera nello stato di quiete se qualche corpo esterno nol toglie da questo stato: un corpo che si move in una certa direzione e con una certa velocità, non cambia la direzione e la velocità se non è costretto a cambiare queste cose da una causa esterna. Queste leggi meccaniche non si osservano affatto, anzi si distruggono perfettamente nei moti del nostro corpo, che chiamiamo volontarj. Questi moti hanno dunque per principio una sostanza spirituale. Lungi dunque di poter dire col materialismo che una sostanza spirituale non può movere il corpo, fa d'uopo ammettere necessariamente che alcuni moti del nostro corpo, non eseguendosi secondo le leggi meccaniche, devono essere prodotti da un principio spirituale.

Chi mai, riflettendo su di sè stesso, non distingue nel proprio corpo due specie di moti, i moti *meccanici* ed i moti *volontari?* I moti necessari alla vita animale si mostrano indipendenti dalla volontà; ma i moti con cui parliamo, scriviamo, camminiamo, ed altri simili, sono evidentemente volontari. Essi debbono dunque derivare dal principio pensante; e questo principio non potendo mover-

si a sua volontà, qualora fosse corpo, perché in questo caso sarebbe soggetto alle stesse leggi meccaniche che si osservano negli altri corpi, segue necessariamente che un tal principio movente sia un essere spirituale, uno spirito.

« È, a mio credete, evidente (dice Locke) che troviamo in noi stessi la potenza di cominciare o di non cominciare, di continuare o di terminare molti moti del nostro corpo, semplicemente in forza di un pensiero o di un'elezione del nostro spirito, che determina e comanda, per così dire, che sia o non sia fatta una tale o tal'altra azione particolare (1). »

Si sa che nell'azione delle forze meccaniche, l'effetto è in un'esatta proporzione colla sua causa; ma nei nostri moti volontari questo principio non ha più luogo. Una palla, per cagion di esempio, che io avrò mosso, non comunica ad una seconda palla che un moto proporzionale a quello che la mia mano avrà impresso alla prima; ma supponete che io dica all'orecchio ad alcuno, che vi sono al termine della strada persone armate per carcerarlo; egli si pone subito a correre con grande celerità. Si vede bene che non vi è alcuna proporzione fra queste poche parole dette all'orecchio, o per dir meglio fra lo scuotimento che esse producono nel cervello di questo uomo, e l'impetuosità della corsa che ne è l'effetto. Che cosa dunque s'interpone fra queste due cose? Un'idea di pericolo ed in seguito una volontà di fuggire, la quale imprime alle gambe questo moto violento. Ora, questa idea eccitata da una debole impressione dell'aria, questo atto di volere, che fa sul corpo impressioni tanto potenti, dimostrano nell'anima un principio interno di azione, a cui il corpo obbedisce: il cervello di questo uomo ha ricevuto l'impressione delle parole dette all'orecchio, cioè del moto prodotto nell'aria nella pronunciazione di queste

(1) *Sull'intendimento umano, lib II, cap. XXI, § 5.*

parole, ma il senso delle parole, cioè una percezione interamente spirituale, è ciò che mette l'anima in azione; e l'anima col suo potere interno è la sola causa che produce questo moto rapido delle gambe. Niuno incatenamento meccanico si ravvisa fra queste cose differenti; niuna dipendenza materiale; niuna necessità per conseguenza: l'anima nostra è dunque immateriale. In questo ragionamento tutto è chiaro: esso è appoggiato sulla giornaliera esperienza. Che cosa potranno replicarvi i materialisti? diranno che noi non comprendiamo affatto come una sostanza spirituale può mettere in moto un corpo: io ne convengo, ma dico che noi comprendiamo molto meno come un corpo ne move un altro, che cosa passa da un corpo che si move, in un altro che dal primo è mosso? Qui io trovo un mistero; ed il filosofo profondo ritrova nell'azione in generale un mistero: come un essere modifica sè stesso? Come un essere modifica un altro essere? Dobbiamo ingenuamente confessar d'ignorar questi come.

Finalmente l'autore del sistema della natura ci dice che le cause esterne materiali impediscono gli effetti che intende di produrre l'anima: ne convengo; ma che cosa conchiuder si può da ciò? Una sola illazione legittima ne scende, e si è che l'anima umana è una forza finita; la sola falsa logica del materialista che combattiamo, può dedurne la materialità dell'anima.

L'irritabilità che si è scoperta nelle fibre degli animali, è un principio puramente meccanico, una disposizione organica, che produce le vibrazioni nelle fibre: ora questa disposizione meccanica della fibra non ha alcuna analogia col pensiero, un pensiero non è una vibrazione.

Locke, per provare la possibilità del materialismo, ricorre all'onnipotenza divina, e ragiona nel modo seguente: « Noi abbiamo idee della materia e del pensiero: ma forse non saremo mai in istato di conoscere se un essere puramente materiale pensa o no; per la ragione che ci è impossibile di scoprire per la contemplazione delle nostre

idee, senza rivelazione, se Dio non ha date a qualche ammasso di materia, disposto come egli lo tròva a proposito, la potenza di percepire e di pensare, o se egli non ha unito alla materia così disposta, una sostanza immateriale che pensa. Perchè per rapporto alle nostre nozioni, non ci è più difficile di concepire che Dio può, se gli piace, aggiungere alla nostra idea della materia la facoltà di pensare, che di comprendere che egli vi unisca un'altra sostanza colla facoltà di pensare, poichè noi ignoriamo in che cosa consiste il pensiero ed a quale specie di sostanza questo essere onnipotente ha creduto a proposito di accordare questa potenza, la quale non potrebbe essere accordata che in virtù del volere e della bontà del creatore. Io non vedo qual contraddizione vi sia, che Dio, essere pensante, eterno ed onnipotente, dia, se vuole, qualche grado di sentimento, di percezione e di pensiero a certi ammassi di materia creata ed insensibile, che egli unisce insieme come lo trova a proposito (1). »

Io ho più volte osservato che gli errori di Cartesio hanno influito sugli errori di Locke. Cartesio sulla spiritualità dell'anima ragionò a questo modo: Io non trovo nell'idea del soggetto pensante l'estensione; il soggetto pensante non è dunque esteso. Locke ammise il principio. ma negò con ragione l'illazione: io non trovo, egli disse, nell'idea del soggetto pensante l'estensione; dunque la materia non è essenzialmente pensante, io ne convengo; ma da ciò non segue che Dio non abbia potuto accordare alla materia la facoltà di pensare. Cartesio ragionò male, come abbiamo mostrato: egli difese con cattive ragioni una buona causa; Locke s'ingannò nel non aver veduto che l'idea di estensione non solamente non è compresa nell'idea di soggetto pensante, ma che vi è ripugnante: abbiamo date varie dimostrazioni di questa ripugnanza, ed abbiamo osservato che queste dimostrazioni sono dello

(1) *Intendimento umano, lib. IV, cap.* 3, § 6.

stesso valore delle dimostrazioni geometriche: abbiamo fatto vedere che la proposizione: *il soggetto pensante è semplice*, è una proposizione identica; ora, le proposizioni identiche sono necessarie: il soggetto pensante è dunque necessariamente semplice; con ciò l'argomento lockiano è invincibilmente distrutto. Iddio non può fare cose intrinsecamente impossibili, ma la materia pensante è una cosa intrinsecamente impossibile; Dio non può dunque fare che un ammasso di materia pensi? Da ciò si vede che l'obbiezione di Locke è interamente fondata sull'ignoranza di lui, poichè egli non conobbe la ripugnanza che vi è fra il soggetto pensante e l'estensione.

Il dottor Stilinglect credette vedere il materialismo nello scetticismo di Locke, e lo combattè, ma attaccò un savio, un logico ed un sottile ragionatore, opponendogli l'argomento cartesiano, l'impossibilità cioè di concepire una materia pensante.

Locke rispose che cambiava lo stato della quistione, o piuttosto che non l'aveva capita: che l'impossibilità di concepire una materia pensante non è una prova della sua impossibilità, poichè noi non percepiamo meglio come pensiamo, quantunque sia certo che pensiamo.

Bisognava, secondo Locke, per decidere questa quistione, dimostrare che sia contraddizione il supporre la materia pensante, e ciò non si può fare. Supponiamo, egli soggiunge, che Iddio crei una sostanza estesa e solida; Iddio è forse obbligato di darle oltre all'essere la potenza di agire? Ecco ciò che nessuno oserà dire; Iddio può dunque lasciarla in una perfetta inattività, e ciò non ostante sarà una sostanza: similmente può Iddio senza dubbio creare e far esistere una spiritual sostanza, senza comunicarle attività alcuna, ed in questo stato non perderà affatto il suo essere. Ora domando io, continua lo stesso Locke, qual potenza può dare Iddio ad una di queste sostanze che dar non possa all'altra? In questo stato d'inazione è visibile che nessuna di esse pensi, poichè pen-

sare essendo un'azione, non si può negare che Iddio non possa toglierla ad ogni sostanza creata, senza annientar la sostanza; e se è così, può creare o far esistere una tal sostanza senza darle azione alcuna.

Per la ragione istessa, è visibile che nessuna di queste due sostanze può moversi per sè stessa; io domando ora perchè Iddio potrebbe dare ad una di queste sostanze, che sono egualmente in uno stato di perfetta inazione, una qualità che non potrebbe dare all'altra?

Ogni sostanza, continua Locke, può essere in uno stato d'inazione, ed è tanto difficile ad intendere la potenza di moversi comunicata ad un essere materiale, quanto ad un essere immateriale; non si ha dunque ragione alcuna onde negare che Iddio, se lo vuole, possa dare la potenza di moversi ad una sostanza materiale egualmente che ad una sostanza immateriale, giacchè nessuna di queste due sostanze può averla da per sè stessa, e noi non possiamo concepire come questa potenza esser possa nell'una e nell'altra. Che Iddio non possa fare che una sostanza sia solida e non solida insieme, ciò è vero: ma che una sostanza non possa avere qualità, perfezioni, potenze che non hanno alcun legame naturale o visibilmente necessario colla solidità e coll'estensione, è una temerità per noi l'assicurarlo definitivamente.

Il dottor Stilingleet replicò che questa opinione diminuiva molto l'evidenza dell'immortalità dell'anima.

Locke rispose che le promesse di Dio, per rapporto all'immortalità dell'anima, bastavano alla nostra credenza, e che la fedeltà delle divine promesse si attaccava direttamente, facendo dipendere dalla immaterialità dell'anima la certezza della sua immortalità. La morte di Stilingleet terminò questa disputa.

Locke non riguardava il pensiero come un attributo o come una proprietà essenziale della materia; ma come una qualità che essa non poteva ricevere che da Dio, poichè non dipendeva dalla sua natura. Iddio, secondo Locke, è

un essere immateriale, ed egli ha dimostrato la spiritualità di Dio: questo filosofo ha inoltre dichiarato, che non pretendeva indebolire i dommi della religione.

È un'ingiustizia dunque il mettere Locke fra i materialisti perfetti. Ma ciò non ostante il suo sentimento non lascia di esser pericoloso. Egli toglie alla filosofia una delle prove dell'immortalità dell'anima. Inoltre nello spinosismo l'estensione ed il pensiero vengono riguardati come due attributi dall'essere eterno; ora, secondo i principii di Locke, l'estensione ed il pensiero possono essere gli attributi della stessa sostanza.

L'obbiezione di Locke è fondata su principii precarii e sopra un'astrazione effettivata. Iddio, egli dice, può creare una sostanza nello stato d'inazione. Questa proposizione è un'asserzione gratuita. Noi vediamo che tutto è in istato di cambiamento, di moto e di attività nella natura: possiamo noi forse stabilire *a priori* la possibilità di un essere interamente privo di azione?

Iddio, dice Locke, può creare una sostanza senza che sia materia, nè spirito; essa non diviene materia se non *in* quanto Dio aggiunge alla sostanza l'estensione e l'inattività: essa non diviene spirito se non in quanto Dio aggiunge alla sostanza la facoltà di pensare; l'estensione ed il pensiero sono dunque due attributi della sostanza, e questa è indifferente a diventar per sè stessa spirito o materia; e può essere nel tempo stesso l'uno e l'altra.

Qui Locke effettua un'astrazione, e crede esistenti gli universali: i reali non credevano forse che i generi esistenti diventassero specie coll'aggiunta di alcuni caratteri? e Locke crede che le sostanze diventino corpi e spiriti coll'aggiungervi alcune proprietà. Locke voleva che Stilingfleet avesse dimostrato l'intrinseca impossibilità di porre una sostanza estera pensante: noi abbiamo sodisfatto alla sua istanza: abbiamo fatto evidentemente conoscere che la proposizione: *Il soggetto pensante è semplice*, è identica, e perciò necessaria; abbiamo mostrato che la propo-

sizione: *La sostanza composta è pensante*, involve contraddizione; il ricorso dunque alla onnipotenza divina è vano. Dio non fa contradditorii, ed una sostanza composta pensante è un contradditorio.

Nè si dica che noi non conosciamo tutte le proprietà della materia, e che perciò non possiamo sapere se fra le proprietà ignote vi sia o non vi sia la facoltà di pensare. Noi abbiamo dimostrato che un soggetto moltiplice non può essere il soggetto d'inerenza del pensiero. Ora, la materia o il corpo è un soggetto moltiplice; esso non può dunque essere il soggetto d'inerenza del pensiero. Non è necessario che io conosca altro del corpo, per pronunciare che esso non può pensare, se non che essere un corpo un soggetto moltiplice, un composto.

I materialisti ci oppongono inoltre, che noi non abbiamo alcuna nozione di uno spirito, che noi nol concepiamo che come la privazione di ciò che conosciamo di positivo nel corpo, ma giova ascoltare l'autore del sistema della natura; egli parla nel modo seguente: « Dopo aver gratuitamente supposto due sostanze distinte nell'uomo, si pretese che quella, la quale operava visibilmente al di dentro di sè stessa, era essenzialmente differente da quella che operava al di fuori: si designò la prima col nome di *spirito* o di *anima*. Ma se noi domandiamo che cosa è uno spirito, i moderni ci rispondono che il frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si è limitato a far loro conoscere, essere ciò che fa operar l'uomo, una sostanza di una natura ignota, talmente semplice, indivisibile, priva di estensione, invisibile, impossibile ad esser presa dai sensi, che le sue parti non possono essere separate dalla stessa astrazione del pensiero; ma come concepire una simile sostanza, la quale non è che una negazione di tuttociò che noi conosciamo? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione, e che nondimeno opera sui nostri sensi, cioè sopra organi materiali che hanno estensione? Come un essere senza estensione può esser mobile, e por-

re della materia in moto? Come una sostanza priva di parti può essa corrispondere successivamente a differenti parti dello spazio? Così si vede, che coloro i quali hanno supposto nell'uomo una sostanza immateriale distinta dal suo corpo, non hanno inteso loro stessi, e non hanno fatto se non che immaginare una qualità negativa, di cui non hanno alcuna vera idea, la materia sola può operare sui nostri sensi, senza i quali ci è impossibile che alcuna cosa si facesse a noi conoscere. Essi non hanno veduto, che un essere privo di estensione non poteva mover sè stesso, nè comunicare il moto al corpo, poichè un tal essere non avendo parti, è nell'impossibilità di cambiare i suoi rapporti di distanza relativamente ad altri corpi, nè di eccitare il moto nel corpo umano che è materiale. Coloro, i quali pretendono che l'anima è un essere semplice, non mancheranno di dirci che i materialisti ed i fisici stessi ammettono elementi, atomi, esseri semplici ed indivisibili, dai quali tutti i corpi sono composti; ma questi esseri semplici o atomi de' fisici non sono la stessa cosa delle *anime* dei metafisici moderni. Allorchè noi diciamo, che gli atomi sono esseri semplici, noi denotiamo con ciò che essi sono puri, omogenei, senza mescolanza; ma che nondimeno essi hanno estensione, e per conseguenza parti separabili dal pensiero, sebbene alcun agente naturale non possa separarle: esseri semplici di questa specie sono suscettibili di moto, laddove è impossibile di concepire come gli esseri semplici, inventati dai teologi, potrebbero moversi essi stessi o movere altri corpi (1). »

Tutti gli argomenti dell'autore citato a favore del materialismo si riducono a'seguenti: 1.° Non abbiamo che una nozione negativa dell'essere semplice; 2.° L'anima si move col corpo, e move il corpo, e ciò non potrebbe avvenire se essa non fosse materiale; 3.° l'anima sperimenta in sè le stesse vicissitudini del corpo.

(1) 1. *p*, *c*. 7.

Io ho già risposto di sopra alla terza obbiezione, ed anche alla seconda; risponderò ora alla prima, ed aggiungerò qualche altra cosa relativamente alla seconda.

Che cosa è l'anima di cui si pretende che noi non abbiamo un'idea? *Essa è una sostanza semplice pensante.* Gli elementi di questa nozione sono i seguenti: la nozione di sostanza, quella di semplicità o di unità, e quella di pensiero; ora, noi abbiamo le nozioni positive di sostanza, di unità e di pensiero; noi dunque abbiamo una nozione chiara e positiva dell'anima.

È facile provare la minore del recato sillogismo, interrogando la testimonianza della coscienza propria, e rilevando quella degli altri uomini nel linguaggio di cui fanno uso. Abbiamo mostrato che l'*io* è una sostanza; e che la coscienza, la quale ci farà dire, *quell'io che fui in un modo ora sono in un altro*, cel dimostra come una sostanza; abbiamo dunque una nozione positiva della sostanza. Tutte le lingue dimostrano questa nozione, poichè tutte hanno i nomi sostantivi ed i nomi aggettivi; gli stessi materialisti, ammettendo la sostanza materiale, sono forzati di ammettere che noi abbiamo una nozione positiva della sostanza.

Riguardo alla semplicità o all'unità metafisica, ho mostrato di sopra, che nell'idea di sostanza si contiene l'idea di unità, cioè ho mostrato che la sostanza è semplice. Inoltre, noi abbiamo tutti l'idea del numero, e questa idea suppone quella dell'unità che non sia numero, ma principio ed elemento del numero; nè si dica che noi applichiamo questa idea di unità anche al moltiplice ed al composto, poichè in questo caso noi riguardiamo il composto come indivisibile condizionatamente: così noi diciamo *un due*, poichè il due per esser due non può essere nè accresciuto, nè diminuito; ed è perciò riguardato sotto questo punto di vista come indivisibile: il due non è indivisibile assolutamente, ma supposto che debba esser due; quindi la nozione dell'unità metafisica si applica ad un

moltiplice sotto un certo riguardo, non già assolutamente; e questa stessa applicazione suppone che noi abbiamo l'idea dell'unità metafisica o della vera unità.

Io ho dimostrato inoltre, che l'unità sintetica del pensiero non può concepirsi, e non è possibile senza la unità metafisica del *me*.

Tutti gli uomini hanno l'idea di questa unità, poichè tutti hanno l'idea del numero, ed in tutte le lingue vi è il numero singolare.

La geometria tratta dell'estensione; ma essa ha bisogno della nozione del *punto*, che si riguarda come privo d estensione.

L'esistenza perciò dell'idea dell'unità metafisica o della semplicità, è incontrastabile. Nell'ideologia si mostrerà che una tal nozione deriva dal sentimento del *me* semplice.

Noi abbiamo l'idea del pensiero, poichè abbiamo la idea della percezione e dell'idea, del giudizio e del raziocinio; noi abbiamo l'idea del desiderio e del volere, ora tutto ciò è pensare.

La nozione dunque dell'anima nostra è chiara, distinta e positiva.

Osservate che in niuna delle idee elementari che costituiscono la nozione complessa dell'anima nostra vi entra l'idea di estensione; anzi ognuna di queste idee la esclude.

Abbiamo veduto che la sostanza è semplice, e che il pensiero è il modo di un soggetto semplice. Niuno dirà certamente, che un giudizio abbia tanti palmi di lunghezza, di larghezza e di profondità; nè che esso sia duro o molle, aspro o levigato, caldo o freddo, di un grato o di un ingrato odore, di un grato o di un ingrato sapore: esso si percepisce per mezzo del senso intimo.

L'errore de' materialisti, nella obbiezione che confutiamo, consiste che noi non abbiamo altre idee, se non che delle cose estese, errore la cui falsità si vede im-

mediatamente, da chiunque, rientrando nella solitudine del proprio intendimento, sa rendersi conto de' propri pensieri.

L'idea che noi abbiamo dell'anima è più reale e positiva, se mi è permesso di parlar così, di quella del corpo; ciò vale quanto dire che lo spirito ci è più noto del corpo. In fatti che cosa è il corpo? È un aggregato di sostanze, il quale si mostra a noi come un'estensione figurata; ma che non sappiamo come sia in sè stesso, indipendentemente dalle nostre percezioni; noi ignoriamo le proprietà assolute di questi aggregati, e ne conosciamo solamente alcune proprietà relative a noi, cioè sappiamo che esso ha la potenza di mostrarci alcune date apparenze. Tale è veramente l'idea del corpo che ci dà la sana filosofia, come si rileva dalla prima parte della logica, e da quanto diremo nella terza parte di questa psicologia.

Ma tutte le nozioni elementari, dalle quali si compone la nozione complessa dell'anima, corrispondono ad alcune realtà in sè: la sostanza semplice è una realtà in sè, ed il pensiero è una realtà in sè.

Giova lo sviluppare sotto altri punti di vista la soluzione che abbiamo dato della obbiezione del materialismo; io reco ben volentieri le osservazioni di altri filosofi. Damiron, nel suo corso di filosofia, scrive quanto segue: « L'io è attivo: egli lo è molto diversamente: egli ha un numero infinito di maniere di esserlo e di mostrarlo. Ora, da una tal varietà, da una sì grande moltiplicità, non si dovrebbe forse concludere che questa forza si compone di molte forze particolari, che in questo *me* vi sono molti *io*? Vediamo. L'*io* da cui procede una tal facoltà è egli l'*io* da cui procede la tal altra facoltà? Il pensiero ha esso il *suo*, la passione il *suo*, e la libertà ugualmente? Vi sono tanti *io* quante facoltà? No senza dubbio; la menoma attenzione ci convince del contrario. Non vi è che un *io* per tutte: quell'*io* che fa un atto è lo stesso di quello che

ne fa un altro: quegli che pensa è quegli che sente, che vuole e che eseguisce. L'unità è dunque in questa esistenza.

« Ma vi sono molte specie di unità, o almeno molte cose che si chiamano *une*. Che un certo numero di elementi si trovino riuniti di qualche maniera, sia nel tempo, sia nello spazio, il tutto di questi elementi si nomina *uno*. Così da una successione di avvenimenti si fa un'epoca dell'istoria, e di una combinazione di molecole, un corpo di una certa specie. L'*io* è forse uno allo stesso titolo? Si contano in lui esistenze che sieno fra di esse nel rapporto di anteriorità e di posteriorità? Vi si vede forse una serie di esseri che vengono gli uni prima, gli altri dopo? Comparisce egli finalmente un'epoca? No senza dubbio. Egli vive, dura nel tempo, ha le sue età e le sue date, si modifica, in conseguenza, ma senza decomporsi, nè dividersi; egli è lo stesso in tutti i momenti. In qualunque istante si prenda, egli è ciò che è stato, egli è ciò che si ritroverà, non ne'suoi atti che variano, ma nella sua sostanza che resta la stessa, nella sua persona che non cambia affatto. Da un giorno all'altro non vi sono due, tre, quattro, un numero finalmente più o meno grande di *me*; egli è unico e continuo. Ma uno nella durata non potrebbe forse esser moltiplice e composto nello spazio? Non potrebbe essere un tutto, le cui parti sempre legate esisterebbero insieme sino al fine in una perfetta simultaneità? ma sulle prime bisognerebbe, per concepire questa simultaneità, vedere qualche corpo nella natura, di cui l'esperienza non ci facesse conoscere che esso perde sempre col tempo più o meno delle sue molecole; bisognerebbe che il corpo umano in particolare non sembrasse seguir questa legge; ora si sa ciò che ne è. In seguito un tale insieme è soggetto necessariamente alla divisione. Se ne contano gli elementi; si prendono uno ad uno, e si vede il numero che fanno: ve ne ha tanti, più o meno. Avviene forse l'istesso del *me*? Vi è forse in esso plurabilità? Si di-

rà forse di lui dividendolo ciò che si dice di ogni somma, di cui si numerano le unità, uno, due, tre, quattro, ec.? Di quali unità si compone esso mai? Si chiameranno forse unità gli attributi di cui è dotato, le facoltà di cui egli gode? ma ciascuno di questi attributi è esso stesso, ciascuna di queste facoltà è esso stesso ancora, non vi è che esso solo in tutti questi fatti. Si conteranno, se si vuole, ma egli non è che un' unità, di cui nulla vi è da dire, se non che essa è una, e che i diversi nomi de' numeri non le convengono affatto. Che cosa trovate voi in lui? una forza che si sente agire. Ora, è forse lo stesso di questa forza che di un composto materiale, ove ciascun elemento riproduce in esso le qualità essenziali che sono comuni al tutto? Ove il tutto, avendo per sua natura l' estensione, la figura, l' impenetrabilità ec., ciascuna parte ha necessariamente l' estensione, la figura e l' impenetrabilità? Nella forza che si sente agire vi ha egli pluralità di forze, le quali si sentono agire di maniera, che vi sieno insieme o più o meno distintamente molte coscienze di attività? Vi sono molte potenze le une fuori delle altre similari, che tutte intelligenti abbiano il sentimento della loro esistenza? Allora vi sarebbero molti *io*; e per seguire sino al termine questa singolare supposizione, molti *io* disposti come sono le molecole di un corpo, un *io* di dritta ed un *io* di sinistra; quello dell' alto e quello di basso; quelli del centro e quelli de' lati; curiosa composizione, che farebbe dell' anima nostra come un insieme in cui si riprodurrebbe migliaia di volte l' immagine vivente di noi stessi; ma in noi non vi è che una coscienza, che una sola e medesima forza che si sente agire, non vi è che un *io*, che un' unità.

« Da tutto ciò che cosa si deve concludere? Che l' unità del *me* è la semplicità stessa, la non pluralità, l' assenza assoluta delle parti (1). »

(1) *Corso di filosofia*, 1. *par.*, *pag.* 18 *e seguenti.*

Questo pezzo è ben meditato e bene espresso.

Io aveva già dato uno sviluppo importante di questa nozione dell' unità, nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza e ne' miei elementi di filosofia; io ho spiegato le diverse specie di unità, cioè *l'unità sintetica del pensiero, l' unità fisica de' corpi e l' unità metafisica del* me; ho fatto vedere che le due prime non possono aver esistenza senza la terza. Io ritornerò su questa nozione dell' unità nell' ideologia.

Siccome i materialisti stimano molto l' autorità di Locke in questa materia, così non sarà inutile il distruggere l' obbiezione della non esistenza nel nostro spirito della nozione della spirituale sostanza coll' autorità stessa di Locke; il filosofo inglese scrive: Compariamo l' idea complessa che abbiamo dello spirito coll' idea complessa che abbiamo del corpo, e vediamo se vi è maggiore oscurità nell'una che nell'altra, ed in quale l'oscurità è maggiore. La nostra idea del corpo importa, secondo io credo, una sostanza estesa, solida e capace di comunicare del moto per impulsione; e l'idea che abbiamo dell'anima nostra, considerata come uno spirito immateriale, è quella di una sostanza che pensa e che ha la potenza di porre il corpo in moto per mezzo della volontà o del pensiero. Vediamo ora quale di queste due idee è la più oscura, la più difficile a comprendere. Io so che certe persone, i cui pensieri sono per così dire, immersi nella materia, e che hanno sì fortemente reso il loro spirito soggetto a' loro sensi, che di rado elevano i loro pensieri al di là, sono indotti a dire che non saprebbero concepire una cosa che pensa; ciò che forse è molto vero: ma io sostengo che se essi vi fanno attenzione, troveranno, di non poter meglio concepire una cosa estesa.

« Se alcuno ha detto a questo proposito che egli non sa che è ciò che pensa in lui, intende con ciò di non sapere qual sia la sostanza di questo essere pensante. Egli non conosce maggiormente. risponderò io, quale è la

sostanza di una cosa solida. E se egli aggiunge che non sa come pensa, io replicherò che non sa maggiormente come è esteso; come le parti solide di un corpo sono unite o attacate insieme per fare un tutto esteso. Perchè sebbene si possa attribuire alla pressione delle particelle dell'aria, la coesione delle defferenti parti delle materie, le quali sono più grosse delle parti dell' aria, e che hanno pori più piccoli de' corpuscoli dell' aria, intanto la pressione dell'aria non saprebbe servire a spiegare la coesione delle parti dell'aria stessa, poichè essa non ne potrebbe essere la causa. Che se la pressione dell' etere o di qualche altra materia più sottile dell'aria può unire e tener attaccate le parti di una particella d'aria, così bene che degli altri corpi, questa materia sottile non può servire di legame ad essa stessa, e tenere unite le parti che compongono l'uno de' suoi più piccoli corpuscoli. E così comunque ingegnosamente si spieghi questa ipotesi, facendo vedere che le parti de' corpi sensibili sono unite dalla pressione di qualche altro corpo insensibile, essa non serve a nulla per ispiegare l'unione delle parti dell' etere stesso; e più essa prova che le parti degli altri corpi sono unite insieme dalla pressione esteriore dell'*etere*, e che non possono avere un'altra causa intelligibile della loro coesione, più essa ci lascia nell' oscurità per rapporto alla coesione delle parti che compongono l' etere stesso; perchè noi non sapremmo concepire questi corpuscoli senza parti, poichè essi son corpi, e per conseguenza divisibili, nè comprendere come le loro parti sono unite le une alle altre, perchè manca ad esse questa causa di unione, che serve a spiegare la coesione delle parti degli altri corpi.

« In fatti per ispingere i nostri pensieri un poco più lungi, questa pressione, che si propone per ispiegare la coesione de' corpi, è tanto inintelligibile quanto la coesione stessa. Perchè se la materia è supposta finita, come lo è senza dubbio, alcuno si trasporti col pensiero sino al-

l'estremità dell'universo, e s'immagini cerchi e ramponi quanti voglia, che rattengono questa massa di materia in questa stretta unione, da cui l'acciaio trae la sua solidità, e le parti del diamante la loro durezza e la loro indissolubilità, se è lecito servirmi di questo termine, imperocchè se la materia è finita, deve avere i suoi limiti, ed è d'uopo che alcuna cosa impedisca che le sue parti si dissipino. Che se alcuno, per togliersi a questa difficoltà, si avvisa di supporre la materia infinita, pensi a che gli servirà l'entrare in questo abisso, qual aiuto ne potrà trarre per ispiegare la coesione de'corpi, e se sarà più capace di renderla intelligibile stabilendola sulla più assurda ed incomprensibile supposizione che si possa fare. Tanto è vero che se vogliamo ricercare la natura, la causa ed il modo dell'estensione de'corpi, che altro non è se non la coesione delle parti solide, troveremo che la nostra idea dell'estensione del corpo è ben lontana dall'essere più chiara di quella che abbiamo del pensiero.

« Un'altra idea che ci proviene dal corpo si è la potenza di comunicare il moto per impluso, e un'altra dall'anima di produrre il moto col pensiero. In modi evidenti l'esperienza ci fornisce giornalmente queste due idee; ma se noi vogliamo ricercare come ciò accada, ci troviamo nelle tenebre. Poichè rispetto alla comunicazione del moto, per cui un corpo perde tanto moto quanto l'altro ne riceve, che è il caso più comune, noi non concepiamo se non che un moto, che si trasferisce da un corpo in un altro, e che a mio credere è sì oscuro ed incomprensibile, quanto il modo con cui il nostro spirito pone in moto ed arresta il nostro corpo col pensiero, ciò che noi vediamo tuttodì. In quanto poi alla potenza attiva di movere, essa si concepisce molto più chiaramente nello spirito che nel corpo (1). »

L'autore del sistema della natura pretende che una so-

(1) *Lib. II, cap. XXIII, dell' interdimento umano.*

stanza spirituale non è capace di moto. Ciò è falso, poichè non ripugna che uno spirito acquisti successivamente diverse relazioni co' corpi nello spazio, ed il citato Locke lo prova così scrivendo: « Siccome io non conosco il moto che sotto l'idea di un cangiamento di distanza relativamente agli esseri considerati in quiete, e trovo che gli spiriti come i corpi non potrebbero operare se non ove sono, e che quelli operano in tempi diversi, in differenti luoghi, sono forzato ad attribuire il cangiamento di luogo a tutti gli spiriti finiti.

« Ognuno sente in sè stesso, che la sua anima può pensare, volere ed operare sul suo corpo nel luogo in cui si trova; ma che non potrebbe agire su di un corpo o in un luogo a lei lontano cento miglia (1). »

Il moto intestino certamente ripugna allo spirito, poichè un tal moto consiste nel cambiamento di luogo delle diverse parti di un corpo fra di esse; ma non mi sembra che ripugni alla natura dello spirito il cambiamento delle sue relazioni con un corpo.

Il moto è un effetto: ogni effetto deve avere una causa, vi deve dunque essere una causa del moto; ma noi non abbiamo alcuna idea determinata di questa causa, noi non la concepiamo che generalmente come una causa: intanto nulla ci vieta di darle un nome; la chiamiamo *forza motrice*, ma quando diciamo che il moto dipende dalla forza motrice, o che la forza motrice produce il moto, altro non possiamo intendere se non che il moto è un effetto, il quale deve avere una causa, che noi particolarmente non conosciamo, e che a questa causa incognita diamo il nome di *forza motrice*.

Si pretende che questa causa del moto debba essere estesa, ma noi non vediamo compresa nell'idea di estensione l'idea del moto; il giudizio: *Il corpo si muove*, *o è mobile*, è sintetico e sperimentale, non già analitico;

(1) *Luogo citato.*

noi concepiamo benissimo il vacuo immobile, che è quanto dire l'estensione immobile.

Non può riguardarsi l'azione dello spirito sulla materia come assurda, se non supponendo che lo spirito non potrebbe agire sulla materia, che toccandola in tutta la sua estensione ossia superficie: oppure supponendo che un'azione unica non possa estendersi su di una moltitudine di cose come è il corpo. Un globo perfetto non può toccarne un altro che in un punto, ed intanto potrebbe moverlo tutto intero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto che in un punto, e ciò non ostante questo piano sosterrebbe tutto il peso del globo.

LEZIONE LXV.

SI PROVA L'IMMORTALITA' DELL'ANIMA UMANA.

L'anima umana, dicono i materialisti, è materiale; ella è dunque mortale. L'anima umana, dicono i dualisti, è semplice o spirituale; ella è dunque immortale. Il primo argomento è falso, il secondo è vero. Il primo argomento è falso, perchè anche ammesso l'antecedente, il conseguente non ne segue legittimamente; poichè non segue necessariamente dalla materialità dell'anima la sua *distruttibilità o mortalità* come dir si voglia. Il primo argomento è falso ancora per la falsità dell'antecedente; poichè abbiamo mostrato antecedentemente che l'anima umana non può esser materiale. Il secondo argomento è vero, perchè l'antecedente si è mostrato vero, e perchè dimostreremo che il conseguente segue legittimamente da questo antecedente vero. Sviluppiamo distintamente queste due verità. Secondo gli stessi materialisti le prime molecole della materia sono indistruttibili sebbene sieno estese e solide; anzi l'autore più volte citato del sistema della

natura le riguarda come improdotte ed eterne. Non segue dunque, secondo gli stessi materialisti, dall'essere una sostanza materiale, che essa debba essere distruttibile e mortale; perchè dunque concludono essi dalla materialità dell'anima umana la sua mortalità? Non potrebbe forse l'anima umana essere una molecola del cervello, in cui sia la sede del sentimento, il comune *sensorium*? e non può forse essere una siffatta molecola di tal natura da non esser soggetta alla morte?

L'autore del sistema della natura scrive: « Coloro che hanno distinto l'anima dal corpo non sembrano aver fatto altra cosa, se non che distinguere il cervello dal corpo. In fatti il cervello è il centro comune ove vanno a terminare e confondersi tutti i nervi sparsi in tutte le parti del corpo umano: coll'aiuto di questo organo interiore si fanno tutte le operazioni che si attribuiscono all'anima; esse sono impressioni, cambiamenti, moti comunicati ai nervi, che modificano il cervello; in conseguenza egli reagisce e mette in gioco gli organi del corpo, oppure agisce su di sè stesso, e diviene capace di produrre dentro del suo proprio recinto una gran varietà di moti, che sono stati designati sotto il nome di facoltà intellettuali... Tutte le facoltà intellettuali si riducono a cambiamenti prodotti dal moto nel cervello, che è visibilmente la *sede del sentimento in noi, ed il principio di tutte le nostre azioni* (1). »

L'anima può dunque, secondo gli stessi materialisti, essere una molecola del cervello; e perchè questo corpicciuolo anima non potrebbe essere indistruttibile, mentre si riguardano come indistruttibili i primi atomi della materia? Dalla supposta materialità dell'anima non segue dunque necessariamente la sua morte.

L'illustre Bonnet fa su questa materia importanti osservazioni le quali confermano il ragionamento da me fatto;

(1) *Prima part. C. VII e VIII.*

io qui le reco volentieri: « Io ho osato avanzare, nella semplicità di un cuore che cercava sinceramente il vero, che quando l'uomo intiero non fosse che materia, egli non sarebbe meno chiamato all' immortalità. La ragione si è che la volontà di Dio, sempre efficace, può conservare una porzione di materia anche molto composta, come essa conserva un'anima indivisibile (1). »

Si può andare più oltre, ed aggiungere, che sebbene l'anima nostra fosse materiale, si può molto bene supporre che ella sopravviverà alla dissoluzione del corpo a cui è unita, senza fare intervenire straordinariamente la provvidenza, ed accordando all' anima ciò che non si può rifiutare ad una moltitudine di particelle dello stesso corpo, che senza dubbio non saranno mai decomposte ne' loro ultimi elementi, e forse ancora non possono esserlo da alcuna forza naturale. Perchè finalmente questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo i materialisti costituisce l'anima nostra, non può forse aver le parti talmente legate, ed unite fra di esse, che le cause ordinarie, le quali operano la dissoluzione de' corpi grossolani, non possano produrre la dissoluzione delle parti di quest'anima; e che il calorico e gli altri agenti ordinarii della dissoluzione o della putrefazione non possono penetrarla, o insinuarsi fra le sue parti e per conseguenza dividerle e separarle? Perchè la molecola materiale che è l' anima nostra non potrebbe essere indivisibile di fatto come lo sono i primi atomi della natura?

Ma seguiamo ad ascoltare il citato Bonnet: « L' immortalità dell' anima nostra non riposa unicamente sulla sua semplicità. Dio potrebbe accordare l' immortalità ad una porzione di materia anche molto composta, molto organizzata, ma la semplicità dell'anima pone questa fuor dell'attentato degli agenti che operano la distruzione de' corpi; non è dunque impossibile in sè che ella sopravviva al corpo,

(1) *Analisi compendiata del suo saggio analitico.*

non è impossibile che essa sia annientata da colui che l'aveva unita al corpo. Fa duopo dunque provare che egli non vuole annientarla, e la religione fornisce queste prove. Un materialista sarebbe dunque ben poco avanzato ne' suoi progetti contro la religione; quando fosse giunto a dimostrare la materialità dell'anima, bisognerebbe eziandio che dimostrasse la falsità dei fatti, i quali stabiliscono la verità della religione; io non dico solamente della religione *rivelata*, io non dico ancora della religion *naturale*; poichè l'universo è un fatto il quale suppone una causa, e noi deduciamo dal fatto l'esistenza e gli attributi della causa; ora fra questi attributi, ve ne son di quelli che suppongono la conservazione dell'anima, qualunque sia la sua natura o materiale o spirituale (1). »

Locke, il quale ha dubitato se Dio potesse dare alla materia la facoltà di pensare, fu vivamente attaccato su questo punto da Stilingfleeto, vescovo di Worchester. Egli osservò nella sua difesa, *di aver mostrato che i grandi scopi della religione e della morale sono assicurati dall'immortalità dell'anima, senza che vi sia bisogno di supporre la sua immaterialità.* Il vescovo di Worchester non sembra contrastare questo punto; ma egli osserva con ragione, che lo scopo della religione e della morale è meglio assicurato, se si prova che l'anima è immortale per sua natura, cioè immateriale. Io ho dimostrato, con argomenti invincibili, la semplicità dell'anima umana; perciò ho diritto di pronunciare che l'antecedente dell'argomento addotto da' materialisti è falso, e che la dottrina dell'immortalità è bene assicurata.

L'anima umana è semplice, noi diciamo a' materialisti; ella è dunque immortale. Esaminiamo la legittimità di questo argomento.

Wolfio insegna, che per provare l'immortalità dell'anima fa d'uopo provare tre cose: 1.° che l'anima è in-

(1) *Saggio analitico delle facoltà lell'anima, capit.* 24.

distruttibile, e che perciò non si annienta colla morte e colla corruzione del corpo; 2.° che essa, dopo la morte del corpo, continua nello stato delle percezioni distinte; 3.° che è conscia di sè, e serba la memoria del suo stato passato. Questa nozione dell'immortalità mi sembra esatta; poichè se si supponesse che l'anima, dopo la morte del corpo, continuando ad esistere, fosse in uno stato di stupore simile ad un profondo sonno, certamente non si potrebbe dire immortale. Molto meno si potrebbe dire immortale, se ella fosse in uno stato d'intelligenza e di percezioni distinte, ma avesse obbliato interamente il suo stato antecedente: in tal caso ella non saprebbe di aver un'esistenza antecedente, non avrebbe la coscienza delle sue azioni passate, e non potrebbe conoscere di aver bene o male operato in questo mondo; ella avrebbe una nuova vita, ma non la continuazione della sua vita primitiva.

L'indistruttibilità dell'anima può rigorosamente dimostrarsi per mezzo della semplicità dell'anima stessa, e ciò col seguente sorite:

L'anima è semplice.

Ciò che è semplice non ha parti.

Ciò che non ha parti non può cessar di essere per la dissoluzione delle sue parti.

Ciò che non può cessar di essere per la dissoluzione delle sue parti, è naturalmente indistruttibile.

L'anima umana è dunque naturalmente indistruttibile.

Se l'essere semplice cessasse di esistere, ciò non potrebbe accadere che pel suo annientamento. Il corpo al contrario può cessar di esistere, non ostante che le parti di cui è composto continuino ad avere l'esistenza, poichè la separazione di queste parti è sufficiente per la distruzione del corpo. Dopo la morte del corpo, le diverse particelle che lo costituivano si separano e vanno ad unirsi ad altri corpi; ma nulla si annienta, tutto rimane, poichè niuna sostanza va nel nulla. Lo spirito non avendo

parti, non può cessar di esistere per la separazione delle sue parti, esso è una realtà elementare, sussistente; e siccome niuna di queste, come gli avversarii ne convengono, va nel nulla, così lo spirito è naturalmente indistruttibile.

Ma come si proverà che l'anima, dopo la sua separazione dal corpo, continuerà nello stato d'intelligenza e di percezioni distinte, e che avrà la memoria del suo stato passato?

Wolfio ragiona a questo modo: Le anime nostre furono tutte create nel principio della creazione, ed unite a corpicciuoli organici; l'anima nostra dunque, pria della sua unione con questo corpo attuale, era unita ad un corpicciuolo organico, dal quale nell'utero è stato formato il corpo presente, ed era modificata nel percepire convenientemente a' cambiamenti che avvenivano nel corpicciuolo a cui era unita. Poichè nell'atto che per lo sviluppo del corpicciuolo si formava nell'utero il corpo attuale, si toglieva l'unione dell'anima col corpicciuolo; e poichè mentre il corpo attuale muore, l'unione dello stesso coll'anima similmente si scioglie, segue che il cambiamento, il quale accade all'anima per mezzo della morte del corpo, è simile al cambiamento che le è accaduto per la generazione. Ora, in quel gran cambiamento accaduto per mezzo della generazione, la legge delle percezioni si cambiava in modo, che lo stato antico delle percezioni si riteneva, e vi si aggiungeva uno stato nuovo. Da ciò si deve inferire, che l'anima dopo la morte del corpo deve ritenere lo stato antecedente e deve acquistarne uno nuovo. Ma in questo corpo è nello stato delle percezioni distinte; essa deve dunque continuare in questo stato, e deve acquistare uno stato in cui abbia percezioni più chiare di quelle che aveva prima. La forza di questo argomento consiste in ciò: l'anima nello stato precedente all'attuale era in uno stato inferiore di percettibilità o d'intelligenza: allorchè si unisce l'attuale corpo, passa in uno stato più perfetto; dunque passando in un

terzo stato deve questo essere più perfetto ancora. *Anima, post mortem corporis, manet in statu perceptionum distinctarum, et perceptiones ad majorem claritatis gradum evehuntur.* È questa la tesi wolfiana, nel § 745 della psicologia razionale, provata nel modo che ho esposto. L'anima, soggiunge il filosofo citato, dopo la morte del corpo, conserva la memoria di sè. *Anima post mortem corporis memoriam sui conservat* (§ 746.) L'anima dopo la morte del corpo è in uno stato di percezioni distinte, e le sue percezioni hanno maggior chiarezza di quella che avevano nello stato precedente: perciò l'anima in questo stato ha la coscienza di sè; e la similitudine delle percezioni di questo stato con quelle dello stato precedente, fa sì che l'anima, per la legge dell'associazione dell'idee, si ricordi dello stato precedente.

Un seguace di Wolfio, Baumeistero, ha riprodotto la prova wolfiana, sprigionandola dall'ipotesi della preesistenza dell'anima in un organico preesistente al corpo attuale. Egli ragiona a questo modo: l'anima continuando ad esistere non può esser priva della sua essenza, ma l'essenza dell'anima consiste nella forza delle percezioni; l'anima dunque dopo la sua separazione dal corpo continua ad avere la forza delle percezioni, ma ogni forza produce atti, se non è impedita; l'anima dunque è dopo la morte nello stato di percezione. Le percezioni che seguono dalla forza percettiva dell'anima debbono esser distinte, poichè nello stato attuale abbiamo percezioni distinte, e le percezioni confuse derivano dalla limitazione dei sensi; ora l'anima, dopo la separazione dal corpo, non ha più questa limitazione proveniente dagli organi sensorii; perciò deve aver percezioni distinte. Avendo percezioni distinte deve distinguer sè dalle altre cose; e perciò riconoscere di esser essa la stessa sostanza individuale di questa vita. L'anima dunque continua ad esistere dopo la morte del corpo, perchè essendo semplice, non può cessar di esistere per la separazione delle sue parti, come

avviene al corpo; continua nello stato d'intelligenza, poichè la sua essenza consiste nella forza intellettiva ed ha la memoria dello stato precedente; poichè il sentimento del suo essere attuale è legato col sentimento della sua esistenza passata; ella è dunque immortale.

In un modo simile ragiona Sigismondo Storchenau.

Io so che cosa si può obbiettare alla prova addotta: si suppone essa che la essenza dell'anima consista nella forza intellettiva; e che questa non debba ricevere alcun impedimento, per essere in esercizio dopo la morte del corpo. Ora chi può asserire con certezza queste due cose? Io dico che forse niuna prova dell' immortalità dell'anima, presa isolatamente, sia interamente convincente; ma che diverse prove unite insieme hanno, per un filosofo di buona fede, una forza sufficente, per esser persuaso di questa importante verità.

Riguardo all'obbiezione enunciata, dico che io ignoro in che cosa consiste l'essenza dell'anima; ma che conosco le potenze dell'anima dalle operazioni di esse, e son persuaso che queste potenze non sono che l'anima stessa; quindi sono in diritto di asserire che l'anima ha la potenza di avere nozioni universali, di giudicare, di ragionare; che essa ha il potere di volere il bene, e che la sua volontà è dotata di libertà; che essa ha le nozioni del gusto e del bene, ed è perciò un essere morale. Queste potenze ingenite nell'anima ed inseparabili da lei, perciò debbono trovarsi in lei in ciascun istante della sua esistenza. È questa per me una verità evidente. Sebbene il bambino non ragioni nel primo istante della sua vita intellettuale, pure vi è in lui la potenza di ragionare, di deliberare, di sciegliere, ec. Io non so in che cosa consista questa potenza; poichè ignoro l'essenza o la sostanza particolare dell'anima; ma ella consiste in qualche cosa di reale senza dubbio. L'anima dunque è una forza o un principio intelligente: ed è tale per la sua natura. Quando noi ci limitiamo ad affermar dell'anima ciò che

ci manifestano le sue operazioni, i nostri giudizi sono esatti e poggiati sull'osservazione. Egli è certo, che nello stato attuale le potenze, che i fatti dell'anima ci manifestano, incominciano ad essere in esercizio sin da' primi momenti in cui noi possiamo osservarle, e che l'esercizio le sviluppa e le perfeziona gradatamente: è certo che tutti gl'impedimenti, i quali si oppongono all'esercizio ed allo sviluppo di queste potenze, sembrano provenire dal corpo; non si pone dunque nulla di contrario all'analogia, ponendo che l'anima dopo la morte continua nello stato d'intelligenza attuale; nulla si pone di contrario all'esperienza ed all'analogia, ponendo che l'anima abbia in questo stato il sentimento della sua identità personale e la memoria del suo stato passato.

Pietro Pomponacio, mantovano, filosofo del decimoquinto secolo della Chiesa, è famoso pel suo libro *de immortalitate animæ*. Egli non ha rivocato in dubbio l'immortalità dell'anima: ha sostenuto al contrario, che questo è un domma certo, di cui era fermamente persuaso. Ha nondimeno sostenuto, che le ragioni naturali, le quali si arrecano per questo domma, non son affatto solide e convincenti: ecco le sue parole. « His itaque sic se habentibus, mihi (salva saniori sententia) in hac materia dicendum videtur, quod quæstio de immortalitate animæ est neutrum problema, sicut etiam de mundi æternitate: mihi namque videtur, quod nullæ rationes naturales abduci possunt, cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem; sicut quamplures doctores tenentes eam immortalem declarant; quapropter dicemus sicut Plato 1. de legibus, certificare de aliquo cum multi ambigunt solius est Dei: cum itaque tam illustres viri inter se ambigant, nisi per Deum hoc certificari posse existimo. Quapropter dico, quod ante donum vel adventum gratiæ, multifariam per prophetas, et bona supernaturalia hanc quæstionem Deus terminavit, ut manifeste per vetus testamentum est videre; no-

« vissime autem per filium quem constituit hæredem uni-
« versorum per quem fecit et sæcula eam quæstionem di-
« lucidavit, sicut scribit Apostolus epistola ad Hebreos.
« Quare indubie ipsam immortalem esse asserendum est,
« verum ea non via incedendum est qua hujus sæculi sa-
« pientes incesserunt, qui cum sapientes se dixerunt stul-
« ti facti sunt, quisquis enim hac via procedet ut existi-
« mo semper incertus et vagus fluctuabit (1). »

L'errore di Pomponacio derivò dal pregiudizio dell'autorità: a' tempi di questo filosofo non si conosceva altro sistema di filosofia, che il peripateticismo, di modo che era la stessa cosa il sostenere che coi principii di Aristotile non potevasi provare l'immortalità dell'anima, che il sostenere non potersi una tal dottrina provare con ragioni filosofiche.

Io so che l'anima è una sostanza spirituale ed indivisibile, la quale non può esser distrutta che per l'annientamento, annientamento che non accade affatto nella natura riguardo alle sostanze. Io so che vi è una Provvidenza, una giustizia sovrana, una somma felicità, una morale naturale, ed un gran numero di verità, le quali sono necessariamente legate coll'immortalità dell'anima, e che in conseguenza sarebbero chimere se l'anima fosse mortale. Un filosofo cristiano sarebbe forse meno ortodosso di Platone, e facendo il paralello degli antichi filosofi darebbe egli la preferenza ad Epicuro?

Ma conviene sviluppare più ampiamente le prove per l'immortalità dell'anima umana.

LEZIONE LXVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Discendiamo nel fondo della nostra natura morale, ed esaminiamoci con imparzialità e con calma. Due principii

(1) *Petrus Pomponatius, de immortalitate animæ, cap. XV et ultimo.*

di azione ritroviamo in noi, cioè la *felicità* ed il *dovere*. L'uomo vuole allontanar da sè il dolore, e vuole il piacere. La privazione del dolore ed il possesso del piacere costituisce la felicità. L'uomo desidera dunque naturalmente e necessariamente la felicità. Questo desiderio è uno de' principii motori della nostra volontà.

L'uomo sente in molti casi la necessità di non seguire il suo personale interesse, ma di operare per la felicità degli uomini. Egli sente che la sua ragione, in quanto è un principio di azione in lui, e che perciò appellasi *ragion pratica*, gli dice interiormente: *tu devi far ciò*, o *tu devi astenerti di fare la tal cosa.* Il dovere che in tali casi manifesta a lui la ragion pratica è un principio di azione; e l'uomo in quanto si riguarda come sottoposto al dovere, si dice un *agente morale.*

Si vuole che una delle massime di Carneade fosse la seguente. Se si sapesse in segreto, che un nemico o un'altra persona, la cui morte sarebbe favorevole al nostro interesse, cioè ci recherebbe beni che ci toglierebbero da' dolori dell' indigenza, e ci darebbero i piaceri provenienti dallo stato di agiatezza o di ricchezza, venisse a sedersi su di una zolla, sotto la quale vi fosse nascosto un aspide, bisognerebbe avvertirla anche nel caso in cui non potremmo esser ripresi di aver osservato il silenzio in tale occasione. Tralasciando di esaminare se questa massima sia realmente di Carneade, a cui Cicerone l'attribuisce, è certo che essa è una massima vera, e che dimostra essere l'uomo un agente morale.

Il principio dell'interesse o della propria felicità, nell'uomo considerato come un agente morale, è subordinato a quello del dovere; poichè il principio del dovere è assoluto, ed annuncia una necessità, laddove quello della propria felicità è condizionale e permissivo riguardo a beni particolari. Noi possiamo, secondo il principio del dovere, cercare la nostra felicità, qualora in questa ricerca non si offendano i diritti degli altri uomini, nè quelli di Dio.

La felicità non si trova costantemente nell'esercizio del dovere. Il sentimento di aver operato bene è un sostegno, una consolazione, ma con esso si può ancora essere molto infelice. Una madre, una sposa, inviata alla morte da Robespierre, e tolta dalle braccia de' suoi figliuoli, non era certamente felice. Un onesto cittadino condannato per una calunnia ad un duro carcere, costretto a dormire sul nudo terreno, a cibarsi di cibi che gli fanno nausea, privato della luce del giorno, del consorzio degli amici e degli uomini, diviso dalla sposa, e dalla sua figliuolanza, e prevedendo che la sua desolata famiglia è costretta a tollerare i dolori dell'indigenza, non è certamente felice, non ostante che la sua coscienza non lo rimproveri di alcun delitto.

Vi sono dunque nell'uomo due principii di azione, cioè il desiderio della felicità ed il principio interiore del dovere, che gli comanda di essere giusto e benefico.

Se l'uomo desidera di esser felice, l'uomo ha un'idea della felicità. Ma non solamente l'uomo ha un'idea generale della felicità, ma egli ha un'idea della somma felicità. Questa consiste in un piacere assoluto, stabile, e che non cesserà mai, esente da qualsivoglia dolore, il quale piacere soddisfa talmente il desiderio naturale dell'uomo di esser felice, che egli, ottenuta questa somma felicità, null'altro desidera. Questa suprema felicità, qualora si potesse ottenere, sarebbe nell'uomo un effetto, poichè sarebbe uno stato dell'anima sua; essa dovrebbe, in conseguenza, essere l'effetto di un qualche oggetto; un tale oggetto può chiamarsi *il sommo bene*. Il sommo bene è dunque quello che ottenuto dall'uomo soddisfa pienamente il desiderio di lui, in modo che non gli rimane altra cosa da desiderare, e che gli resta solamente di continuare a godere. Il sommo bene è tale che ottenuto produce nell'uomo uno stato di aquiescienza e di godimento. Che noi abbiamo questa nozione del sommo bene è incontrasta-

bile; e che abbiamo una tendenza invincibile verso di esso. è anche una verità incontrastabile. Chi di noi non desidera di esister sempre esente da qualunque dolore, ed in uno stato del più puro e sommo piacere?

Ma nell'uomo, oltre la tendenza alla felicità, avvi la legge, che ci comanda il dovere; un'azione che ci recherebbe piacere, e che sarebbe contraria al dovere, non sarebbe certamente un bene puro, essa non potrebbe soddisfare tutte le nostre brame, essa sarebbe seguita dalla disapprovazione interiore di noi medesimi, dal rimorso della coscienza, che è certamente un acuto dolore. Il bene sommo deve dunque esser tale, che il suo godimento non sia contrario al dovere; e di più dovendo il bene sommo appagare tutte le brame dell'uomo, nella nozione di questo si contiene, che esso sia tale, che godendo ci renda perfettamente felici e perfettamente virtuosi. Io chiamo *bene* ciò che produce in noi un piacere qual siasi, o ciò che rende giusti e santi. Non bisogna confondere la felicità col bene che la produce, non dovendosi confondere l'effetto colla causa. Epicuro non s'ingannò definendo la felicità uno stato di piacere e di godimento permanente; ma egli s'ingannò sulla cagione che la produce.

Il *bene morale* consiste nell'esercizio del proprio dovere. Ora, siccome l'esercizio del proprio dovere può andar disgiunto, in questa vita, dalla felicità, come abbiamo ora osservato, così non bisogna confondere il bene morale, o la virtù colla felicità.

Il bene può perciò distinguersi in due specie, cioè in *bene oggettivo* ed in *bene soggettivo*: il primo è un bene che noi non possiamo creare, ma che ci vien dato ed offerto; tali sono le forze dell'anima e del corpo, tali sono tutti i beni della fortuna od i beni materiali. Il secondo è un atto libero conforme alla legge morale del nostro essere: si può ancora chiamare il primo *bene fisico*, il secondo *bene morale*. È certo, da quanto abbiamo detto, che la virtù sia una condizione indispensabile per ottenere la som-

ma felicità; poichè la somma felicità deriva dal possesso o dalla visione del bene sommo; e questo deve esser tale, che il suo godimento non solamente non sia contrario al dovere, ma sia insieme un atto di perfetta virtù.

Inoltre, un uomo che è stato vizioso, e che non ha cambiato la sua disposizione viziosa, non può godere di una perfetta felicità, poichè questa è incompatibile colla coscienza de'suoi passati delitti e col rammarico di aver malamente operato.

Noi abbiamo le idee della felicità e della virtù in tutta la loro purità, cioè l'idea di una perfetta felicità e di una perfetta virtù; similmente abbiamo l'idea, e possiamo concepire un uomo perfettamente felice e perfettamente virtuoso; questi concetti si chiamano *ideale*; noi dunque abbiamo l'ideale della felicità e della virtù. Abbiamo eziandio l'ideale del bene sommo, cioè il concetto di un oggetto che rende l'uomo perfettamente beato e perfettamente virtuoso.

Queste osservazioni ci conducono a conchiudere, che l'uomo ha una tendenza naturale verso il bene sommo. Affinchè il desiderio del sommo bene sia soddisfatto, è necessario che l'anima sia immortale. Poichè se l'anima è mortale, il godimento di qualunque bene non può essere eterno. Inoltre non vi è in questa vita alcun bene, il cui possesso appaghi tutte le nostre brame, come consta dall'esperienza.

Tutti i beni e i doni della fortuna, diceva Cicerone, avea Serse; egli grande cavalleria, egli grandissimi eserciti, egli moltitudine di navi, egli masse d'oro infinite; pure di ciò non contento propose un premio a chi gli trovasse un nuovo piacere. Fugli trovato. Chi il crederebbe? Ei non fu ancora contento. Finalmente, in questa vita, i piaceri sono spesso amareggiati da' dispiaceri che vi si accompagnano.

Ecco volentieri un frammento di uno de'sublimi pensieri di Pascal: « Gli uomini hanno un istinto segreto, che

li porta a cercare il divertimento e l'occupazione al di fuori, che viene dal sentimento della loro continua miseria. Ed hanno un altro istinto segreto, che loro fa conoscere non consistere in effetto la felicità che nel riposo. E di questi due istinti contrari si forma in essi un progetto confuso, che si nasconde alla loro vista nel fondo della loro anima, il quale li spinge a tendere al riposo per mezzo dell'agitazione, ed a figurarsi sempre che la soddisfazione che essi non hanno, accadrà in loro, se sormontando alcune difficoltà che essi riguardano, possono perciò aprirsi la porta al riposo. Così scorre tutta la vita. Si cerca il riposo combattendo alcuni ostacoli, e se si sono sormontati, il riposo diviene intollerabile. Perchè o si pensa alle miserie che si hanno, o a quelle di cui si è minacciato. E quando eziandio alcuno si vedesse al coperto da tutte le parti, la noja, di sua autorità privata, non lascerebbe di uscire dal fondo del cuore, ove ha naturali radici, e riempiere lo spirito del suo veleno.

« Per tal ragione allorchè Cineas diceva a Pirro, il quale si proponeva di godere del riposo co' suoi amici, dopo aver conquistato una gran parte del mondo, che farebbe meglio di accelerare egli stesso la sua felicità, godendo ora di questo riposo senza andarlo a cercare per mezzo di tante fatiche, gli dava un consiglio, il quale riceveva grandi difficoltà, e che non era quasi più ragionevole del disegno di questo giovane ambizioso. L'uno e l'altro supponevano che l'uomo può contentarsi di sè stesso e de' suoi beni presenti, senza riempire il suo cuore di speranze immaginarie, il che è falso. Pirro non poteva esser felice nè avanti, nè dopo aver conquistato il mondo. E forse la vita molle che gli consigliava il suo ministro, era meno capace di soddisfarlo, che l'agitazione di tante guerre e di tanti viaggi che meditava... L'uomo non si annoia di tutto, e non cessa questa moltitudine di occupazioni, se non perchè egli ha l'idea della felicità; la quale non trovando in sè stesso, la cerca inutilmente nelle cose esteriori, senza poter

mai essere contento; poichè essa non è nè in noi, nè nelle creature, ma in Dio solo (1). »

È certo che l'uomo desidera uno stato di acquiescenza; è anche certo, che l'uomo non trova, in questa vita mortale, questo stato; e che da ciò segue, che egli si dà un nuovo moto, allorchè ottenuto quel bene che desiderava, trovasi non essere ancora soddisfatto il suo desiderio della felicità. Sia ciò che si voglia di quel sentimento di miseria, di cui parla Pascal, che obbliga l'uomo a distrarre lo sguardo da sè stesso ed a gettarlo al di fuori, è certo che i divertimenti provano che l'uomo non ha trovato quello stato di acquiescenza di cui egli va continuamente in cerca.

I beni di questa vita son passeggeri. Il solo pensiero di esser tali basta ad avvelenarcene il godimento. Qualunque fosse la grandezza del loro valore, essi la perdono tosto che si pensa che essi ci fuggono, e che noi dobbiamo fra poco necessariamente lasciarli. I beni di questa vita qual sieno non rendono paghe le nostre brame: esse lasciano sempre un vacuo nel nostro cuore, che ci obbliga di andare in cerca di altri beni, ed a raggirarci incessantemente in un circolo di ricerche e di piaceri, senza trovar mai un punto di riposo. I beni di questa vita non vanno quasi mai esenti da pene e da agitazioni. Al che si aggiunga che essi sono spesso in contrasto gli uni cogli altri: quante volte il piacere è in contrasto col dovere! quante volte i piaceri sono in contrasto fra essi! i piaceri fisici, per cagion di esempio, co' piaceri intellettuali!

L'idea del sommo bene non può dunque avere la sua realtà in questa vita; perciò, se l'anima fosse mortale, esso rimarrebbe un puro ideale, senza alcuna realtà.

Ecco dunque la mia prova della immortalità dell'anima.

Noi abbiamo un desiderio invincibile di un bene sommo.

(1) *Pensées*, n. XXVI.

Ma questo desiderio deve corrispondere ad un oggetto reale.

Esiste dunque un bene sommo, e l'uomo può conseguirlo.

Esiste un bene sommo, e l'uomo può conseguirlo, per l'antecedente sillogismo.

Ma questo bene sommo non si trova in questa vita mortale.

Il bene sommo deve dunque trovarsi dall'uomo in una vita diversa dalla presente, e che esiste dopo la presente.

Il bene sommo deve trovarsi dall'uomo in una vita diversa dalla presente, e che esiste dopo lá presente, per l'antecedente sillogismo.

Ma una vita dopo la presente non esiste per l'uomo, se l'anima è mortale.

Il bene sommo dunque non può esser reale se l'anima è mortale.

Il bene sommo non è reale se l'anima è mortale.

Ma il bene sommo è reale.

L'anima dunque non è mortale.

Dal che segue che se il bene sommo è reale, bisogna ammettere l'immortalità dell'anima.

Affinchè questa prova sia esatta, ci rimane di provare che il desiderio del bene sommo che si trova in noi suppone la realtà di questo bene.

L'esperienza c'insegna che vi sono in noi desiderii periodici e desiderii continui: i primi, dopo esser soddisfatti, cessano per un determinato tempo, e poi rinascono: i secondi spingono continuamente a progredire nell'acquisto del loro oggetto: la fame e la sete, il desiderio della congiunzione de'sessi appartengono alla prima specie: la curiosità, il desiderio della gloria, quello della perfezione morale appartengono alla seconda specie. La curiosità di conoscere il vero non si estingue ottenuta una conoscenza, ma spinge all'acquisto di nuove conoscenze: la gloria

acquistata non fa estinguere il desiderio della gloria, ma spinge ad acquistare una gloria maggiore, ossia un aumento di gloria; lo stesso deve dirsi del desiderio di esser virtuoso: dopo aver fatto un'azione virtuosa, il desiderio di progredire nella virtù continua.

Inoltre, l'esperienza c'insegna, che l'uomo è capace di progredire, che egli può acquistare sempre più nuove conoscenze, e può perfezionarsi sempre più nel cammino della virtù.

Queste osservazioni ci conducono a concludere, che non vi sono in noi tendenze frustranee, ma che tutte le nostre tendenze hanno un oggetto reale.

Essendosi dunque provato che l'uomo tende ad un bene sommo, l'analogia ci obbliga a concludere la realtà di questo bene sommo.

Alcuni filosofi de' tempi moderni hanno creduto, che la quistione sulla destinazione dell'uomo debba essere considerata come estranea alla filosofia. Questa dottrina è falsa tanto filosoficamente, che storicamente. L'uomo è un essere intelligente: ora è proprio di un essere intelligente l'agire per un fine. La ricerca di questo fine entra necessariamente nelle ricerche delle leggi che regolano le azioni libere dell'uomo. La quistione di cui ci occupiamo è dunque di somma importanza nella vera filosofia.

La storia stessa della filosofia ci mostra che la quistione della suprema felicità occupò e divise tutte le sette filosofiche, specialmente da che Socrate, secondo l'espressione di Cicerone, fece discendere la filosofia dal cielo, e l'introdusse nella città e nelle famiglie, forzandola a ricercare i principii del bene e del male, ed a dare regole pei costumi e per la condotta della vita. È utile di esaminare, in breve, i principali sistemi degli antichi filosofi circa la suprema felicità.

Alcuni degli antichi filosofi fecero consistere la suprema felicità ne' piaceri de'sensi, e questa massima era la base della loro morale, ed a questa massima subordinavano tutte

le altre. Epicuro ammise lo stesso principio; egli faceva consistere la somma felicità ed il fine dell'uomo nel piacere, ma non limitava il piacere a quello de' sensi. La felicità consisteva, secondo lui, ad aver lo spirito tranquillo od esente da affanno e da agitazione, ed il corpo sano o esente da dolore. In conseguenza, una delle sue massime è che le cure e gli affari sono incompatibili colla felicità. L'uomo non deve dunque nulla fare che possa esporlo ad una pena qualunque, sia di spirito, sia di corpo. Così l'uomo non si deve esporre ad alcun pericolo, nè pel bene pubblico nè per gli amici, nè per la patria. L'uomo deve tutto fare per sè stesso: la propria felicità deve essere l'ultimo fine delle sue azioni. La virtù, secondo questo sistema, consiste nella pratica de' mezzi per la propria felicità.

Secondo Epicuro dunque la suprema felicità consiste nella salute del corpo e nella tranquillità dello spirito, portate l'una e l'altra al sommo grado in modo di non essere più capaci di aumento. Egli insegnava che vi si può pervenire in questa vita, e doveva così insegnare, poichè non ammetteva un'altra vita dopo la morte. I filosofi cirenaici sostenevano il contrario: riponevano il sommo bene nel piacere, ma non potevano negare esser l'uomo in questa vita naturalmente e necessariamente soggetto ad un gran numero di mali, sia di corpo, che di spirito; convenivano che era estremamente difficile ed anche impossibile di condurre una vita perfettamente felice.

Epicuro riputava due specie di timore incompatibili colla felicità: il timore degli Dei ed il timore della morte. Egli credeva distruggere il primo negando la provvidenza. Quanto al timor della morte ecco la sua massima: La morte non è nulla per noi: quando alcuno è ben persuaso di questa massima, egli dice, può godere tranquillamente di tutti i piaceri di questa vita mortale. Non v'ha nè male, nè pena in questa vita, per chi crede che la privazione della vita non è un male in sè.

La ragione che adduce per provare che la morte non è nulla per noi, è la seguente. Ciò che è distrutto non ha sentimento, e ciò che non ha sentimento non è nulla per noi. Inoltre, quando noi viviamo, la morte non è nulla per noi, perchè essa non è ancora; ed allorchè essa è, noi non siamo più: essa dunque non è nulla per noi. La vera conoscenza, dice Epicuro, estingue in noi il desiderio dell' immortalità.

Un'altra massima insegnata da questo filosofo si è che la lunghezza del tempo non contribuisce al piacere: egli nega che l'uomo sia meno felice in un tempo limitato, che in una vita eterna: « *Negat Epicurus diuturnitatem* « *temporis ad beate vivendum aliquid conferre: nec mino-* « *rem voluptatem percipi in brevitate temporis, quam si* « *illa sit sempiterna* (1). »

Epicuro pretende inoltre, *che il saggio può esser felice in mezzo ai tormenti più atroci e spaventevoli, e che se egli fosse rinchiuso e bruciato nel toro di Falaride, griderebbe con verità: Quanto io sto bene qui! Io non soffro affatto.*

La dottrina epicurea sulla somma felicità, che vi ho esposto, è evidentemente falsa e contraria alla natura dell'uomo. Noi distinguiamo i piaceri per due rapporti: per la loro intensità e per la loro durata; è questo un fatto incontrastabile che la giornaliera esperienza c'insegna. Se si presentano ad un uomo due piaceri di eguale intensità, ma di disuguale durata, egli sceglierà quello che avrà una maggiore durata: pretendere che la durata maggiore dello stesso piacere non lo renda maggiore, è pretendere che il tutto non sia maggiore di ciascuna delle sue parti. Ma questa dottrina non è forse in aperta contraddizione col calcolo de' piaceri, pel quale Epicuro stabilisce alcuni canoni? Egli insegna che un piacere, il quale ci reca un maggiore dolore, è un male; che un piacere,

(1) *Cic.* de finibus bonorum et malorum, *lib. II.*

il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male; che un dolore, il quale ci reca un maggior piacere, oppure ci toglie un maggior dolore, è un bene. Ora, non vi sono forse piaceri intensi che ci privano di piaceri meno intensi, e che intanto si riguardano come mali, perchè sono di una brevissima durata? Dobbiamo noi forse delirare in grazia del delirante Epicuro?

Ciò che Epicuro insegna sulla morte è anche evidentemente falso. Lo stato della quistione non è se ciò che non esiste sia capace di dolore: niuno ardirà asserirlo. Si domanda solo se la totale distruzione dell'esser nostro sia compatibile colla somma felicità; si domanda se l'idea di dover morire sia un pensiero doloroso: per risolvere la quistione non dobbiamo ascoltare le follie di Epicuro, ma interrogar la nostra natura. Ognuno sente in sè stesso, che egli desidera di esister sempre e di esistere perfettamente beato. Ognuno conosce evidentemente, che nell'idea della perfetta felicità si contiene l'idea di una durata senza fine. Il desiderio di una perfetta felicità è un fatto primitivo della nostra natura; e se alcuno lo nega, noi non ragioneremo con lui, perchè non dobbiamo ragionare che con uomini.

La mortalità dell'anima è dunque in contraddizione colla somma felicità; e se il desiderio della somma felicità dovrà esser soddisfatto, è necessario ammettere l'immortalità dell'anima.

Epicuro pretende che il saggio, in mezzo ai tormenti più atroci e spaventevoli, è felice. Ma se la cosa è così, tutto il sistema epicureo è falso, poichè in esso s'insegna che la perfetta felicità consiste nel possesso del piacere e nell'esenzione del dolore. Il saggio nel toro di Falaride è forse esente dal dolore? Quante infelici contraddizioni non ha Epicuro unite nella sua dottrina!

Lo scopo del sistema morale degli stoici era di condurre l'uomo ad una felicità perfetta: ciò era loro comune con tutti gli altri filosofi. La virtù sola era sufficente, secon-

do gli stoici, per rendere gli uomini perfettamente felici in questa vita; e per appoggiare questo principio assicuravano che tutte le cose esteriori sono assolutamente indifferenti per l'uomo, e non devono commoverlo in alcuna maniera, non essendo nulla per lui, e non potendo fargli nè bene, nè male. Tali sono la vita, la salute, il piacere, la bellezza, la forza, le ricchezze, l'onore, la nobiltà, ed i loro contrari, come la morte, la malattia, il dolore, la bruttezza, la povertà, il disonore, ec. Queste cose indifferenti, che non si debbono nè temere, nè ricercare, perchè esse non sono nè buone, nè cattive, non potendo render l'uomo felice, sono ancora incapaci di turbar la sua felicità.

In questo senso tutto è indifferente, tranne la virtù ed il vizio.

In forza di questo principio gli stoici facevano il ritratto dell'uomo da loro chiamato *savio*. Egli aveva tutti i beni in lui, nulla gli mancava, egli tutto possedeva, e non dipendeva da alcuna cosa per esser felice. La sventura, qualunque fosse, pubblica o particolare, nol toccava affatto. Essi riguard avano il savio eziandio nel seno della miseria e dei più atroci tormenti come perfettamente beato. Tale era la base del loro sistema. Il savio di Zenone, dice l'oratore romano, fosse egli cieco, debole, tormentato da una malattia acuta, bandito dalla patria, senza parenti, senza figliuoli e senza amici, nel seno dell'indigenza, o nella tortura, non lascia di esser felice, ed ancora felicissimo: « Sit idem sapiens cæcus, debilis, mor« bo acerbissimo adfectus, exul, orbus, egens, torquetur « eculeo: quem hunc appellat Zeno? beatum inquit, etiam « beatissimum (1). »

I peripatetici sostenevano, come gli stoici, che la virtù era il bene sommo, e che l'uomo giusto e virtuoso era felice in mezzo alle pene le più acute. Ma non pensavano, che questo stato di sofferenza pel corpo non diminuisse la

(1) *Cic., de finibus bonorium et malorum, lib V, cap. XXVIII.*

felicità dell'anima. Almeno così Cicerone riferisce il sentimento de' peripatetici. Essi credevano il saggio felice nei tormenti, ma non felicissimo. Qui gli stoici sembrano avere il vantaggio sui peripatetici. Essi convengono, gli uni e gli altri, che il savio è felice in questa vita. Convengonó che la felicità è in potere del savio. Ma gli stoici, non potendo negare non dipender dall'uomo di possedere i beni sensibili, nè di esser esente dalle miserie umane, riguardavano queste cose come interamente indifferenti, e non le facevano entrar per nulla nella nozione della felicità. Queste pretensioni, sebbene vane ed egualmente contrarie alla natura ed all'esperienza, erano almeno coerenti ai loro principii. Ma esse non si accordavano co' principii dei peripatetici. Poichè se il dolore è un male, il savio che soffre non è felice; laddove se il dolore non è un male reale, il savio può conservar la sua felicità malgrado i tormenti più atroci. Così ragiona giustamente Cicerone: « An « vero certius quicquam potest esse quam illorum ratione « qui dolorem in malis ponunt non posse sapientem bea- « tum esse cum eculeo torqueatur? Eorum autem, qui « dolorem in malis non habent, ratio certe cogit, uti in « omnibus tormentis conservetur vita beata sapientis (1). »

Teofrasto pertanto, uno de' più grandi filosofi peripatetici, non ammetteva questa dottrina, la quale gli sembrava ridicola. Egli pensava che i mali esteriori rendevano l'uomo infelice, e che era assurdo il supporre l'uomo felice allorchè egli era oppresso dal peso di tanti mali. Questo sentimento di Teofrasto era contrario al sentimento comune degli altri filosofi; e costoro volevano che la filosofia dovesse condurre alla suprema felicità, e siccome volevano trovar la suprema felicità in questa vita, circondata di tanti dolori sì dell'anima, che del corpo, erano obbligati a negare le più note affezioni della natura ed asserire che il savio poteva esser felice in mezzo a' più

(1) *Cic., Op. cit. lib. III, cap.* 13.

atroci dolori. Allorchè si voglia consultar la natura, e non già il linguaggio illusorio de' filosofi, si vedrà che l' uomo virtuoso, in mezzo alle miserie da cui è circondata l' umanità, è il più soggetto a soffrire; come noi siamo legati agli altri pei legami della società, i loro mali divengono sovente i nostri, sia per l'interesse che vi prendiamo, sia perchè noi ne riceviamo il contraccolpo. In tal caso più noi siamo virtuosi e benefici, più soffriamo pei mali degli altri. Aggiungete a ciò l' imperfezione naturale del corpo, che l' espone al dolore ed alla malattia. Il disordine nell' economia animale turba la serenità dell' anima, e l' immerge nell'affanno e nella malinconia, il che è avvenuto più volte agli uomini i più virtuosi. Supponiamo eziandio il savio esposto ad una lunga serie di disgrazie e di persecuzioni per la causa della verità e della giustizia; il pretendere, che in tali circostanze egli sarà perfettamente felice per la sola forza della sua virtù, senza avere alcuna veduta nè speranza nell' avvenire, è una pretensione assolutamente vana e contraria alla natura. Ma potevano gli stoici dare una magior prova della vanità della loro pretensione, di quella che davano proponendo al loro savio il suicidio come in espediente contro i mali di questa vita? Se il savio è felice per sè stesso, ninna cosa può rapirgli la felicità somma di cui egli gode; perchè egli si uccide, per sottrarsi alle sofferenze di questa vita?

Inoltre non può forse dirsi che la quistione era una quistione di sole parole? Gli stoici non davano al dolore il nome di male, ma gli davano altri nomi equivalenti; essi dicevano che il dolore era una cosa dura, odiosa, dispiacevole, contraria alla natura, difficile a soffrire. Negavano che l'uomo, a cui il dolore sembrava essere un male, fosse veramente coraggioso. Ma vi è forse minor coraggio a convenire che il dolore è un male, che a dirlo dispiacevole, odioso, contrario alla natura e difficile a soffrire? Sono i nomi o le cose, che ispirano il timore? « Dicunt « illi asperum esse dolorem, molestum, odiosum, con-

« tra naturam, difficile toleratu. Tu autem negas fortem
« esse quemquam posse, qui dolorem malum putat. Cur
« fortior sit, si illud quod tale concedis asperum et vix
« ferendum putabit? Ex rebus enim timiditas non ex vo-
« cabulis sequitur (1). »

Tutte queste osservazioni mi danno il diritto di concludere, che tanto la dottrina epicurea, che quella degli stoici e de' peripatetici, e generalmente di tutti i filosofi pagani sulla felicità suprema, è falsa e contraria alla natura; e che in conseguenza nella vita futura si può trovare la suprema felicità; il che stabilisce con certezza il domma dell' immortalità dell' anima umana.

Il terzo argomento per l' immortalità dell' anima è il seguente.

La virtù merita premio, il vizio merita pena. Ma ciò non si verifica in questa vita; vi deve dunque essere un' altra vita, in cui abbia luogo l' unione della virtù colla felicità, ed in cui i malvagi sieno meritevolmente puniti.

Abbiamo veduto che la virtù sia una condizione per la felicità. Ora dobbiamo esaminare se la virtù non solamente sia una condizione per la felicità, ma sia una causa della suprema felicità; di modo che la virtù produca necessariamente la felicità a cui noi tendiamo.

Interroghiamo sulla presente quistione la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta negli uomini, prescindendo da qualunque personale interesse in contrario, nel vedere l' uomo virtuoso nelle disgrazie ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene perchè la ragion pratica dice a tutti gli uomini: *La virtù è degna di premio*; *Il vizio è degno di pena*. Queste due massime sono principii primitivi della nostra ragion pratica. Che si presenti ad un uomo, prescindendo da qualunque personale interesse in contrario, un atto di beneficenza ed un atto

(1) *Cic.*, *op. cit.*, *lib. IV*, *cap.* 19.

di crudeltà; chi mai non loderà e non giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? C'importa certamente molto poco, che un uomo sia stato malvagio o giusto duemila anni addietro; ed intanto se vediamo nell'istoria un virtuoso infelice, o un vizioso felice, si desta in noi in tutti e due questi casi una commozione dispiacevole. Sul teatro eziandio la rappresentazione del virtuoso infelice è per noi dolorosa; quella del virtuoso premiato è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commovere gli spettatori. Supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso che vede la sua innocente figliuolanza nei dolori dell'indigenza, chi mai degli astanti non riceverà un'impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando Metastasio ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria, chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano e dei figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie, con magnanimità, Temistocle dalla dura alternativa o di essere ingrato, o di essere un cittadino infelice?

È un errore il pensare che il solo fine del premio sia l'incoraggire la virtù, e che il solo fine della pena sia la correzione, l'esempio e la riparazione del danno. Oltre i fini enunciati vi è una convenienza naturale fra la virtù ed il premio, fra il vizio e la pena. Leibnizio ha conosciuto una siffatta convenienza: egli scrive: « Vi è una specie di giustizia che non ha affatto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata che nella convenienza, la

quale domanda una soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I sociniani, Hobbes ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che è propriamente vendicativa, e che Dio in molti incontri ha riserbato a sè stesso, ma che egli non lascia di comunicare a coloro che hanno diritto di governare gli altri e che egli esercita per mezzo di loro, quando operano secondo la ragione, e non secondo la passione. I sociniani credono che una tal giustizia sia senza fondamento; ma essa è sempre fondata in un rapporto di convenienza, il quale contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica o una buona architettura contenta gli spiriti ben fatti. Ed il saggio legislatore avendo minacciato ed avendo, per dir così, promesso un castigo, conviene alla sua costanza di non lasciare la sua azione interamente impunita, anche allora che la pena non servirebbe più a correggere alcuna persona. Ma quando egli non avesse promesso alcuna cosa, basta che vi sia una convenienza che l'avrebbe potuto condurre a fare questa promessa, poichè il savio non promette se non quello che è convenevole. E si può dire inoltre, esservi qui un certo compensamento dello spirito, chè il disordine offenderebbe se il castigo non contribuisse a ristabilir l'ordine (1). »

Concludiamo, che una delle leggi della nostra natura morale si è di pensare *che la virtù merita premio e che il vizio è degno di pena.*

Ora, se questa legge non si verifica in questa vita è necessario d'inferire la realtà di un'altra vita, ove questa legge si verificherà; ed è perciò necessario di ammettere l'immortalità dell'anima.

Ma è vero che il vizio non è in questa vita sufficentemente punito, nè la virtù sufficentemente premiata?

(1) *Teodicea*, 1 *par.*, *n.* 73.

Se noi vogliamo giudicare in conformità de' fatti che la storia ci narra, questa verità mi sembra incontrastabile. Il famoso Silla, per la serie degli avvenimenti a lui favorevoli, prende solennemente alla testa delle sue schiere il soprannome di *Felice*, *Felix*; intanto egli è un mostro d'ingiustizia e di crudeltà. Egli fa trucidare nel circo di Roma sei in settemila prigionieri di guerra, ai quali avea promesso la vita. Allora il senato trovavasi adunato nel tempio di Bellona, che sporgeva sul circo; e siccome i senatori sembrarono sommamente commossi all'udir le grida di sì gran moltitudine di moribondi, Silla loro disse freddamente: *Non distraete la vostra attenzione, padri coscritti. Questo è un piccol numero di ribelli, che castigasi per mio ordine.* Si fa montare a 47,000 il numero di coloro che perirono nella sua proscrizione. Dopo aver lasciato la dittatura, si ritirò in un casino di campagna a Pozzuoli, dove s'immerse nelle più infami dissolutezze. In occasione di una sontuosa festa che aveva data al popolo romano, essendosi trovata sua moglie inferma agli estremi, egli si affrettò a ripudiarla, e farla trasportare altrove, benchè fosse sembrato che ei l'amasse molto. Non voleva, a motivo della morte di lei, nè turbare la gioia de' pubblici banchetti, nè essere distratto egli stesso dalle sue delizie. Egli morì in età di sessant'anni per una malattia pedicolare. Domando: si può dire, in buona fede, che questo uomo abbia ricevuto in questa vita il castigo di tante sue scelleratezze? Chi non è dispiacevolmente commosso, leggendo la storia di lui, nel vederlo morire di una morte ordinaria?

Ottavio, il famoso triumviro, di quali crudeltà e barbarie non fu egli reo? Eppure salì al trono, e vi morì tranquillamente. Si conferì il titolo d'imperatore a colui che avea fatto scorrere torrenti di sangue per ottenerne il potere: si moltiplicarono i giuochi e le feste in onore di lui: gli s'innalzarono tempii ed altari, ed il senato gli diede il titolo d'*Augusto*. Egli morì in Nola di dissen-

teria in età di settantasei anni meno un mese, e ne aveva regnato quarantaquattro dopo la battaglia di Azio, e cinquantasette dopò la morte di Giulio Cesare. Paragonate ora la morte di questi due sommi scellerati con quella di Socrate e di Attilio Regolo; e dite, in buona fede, se in questa vita la virtù riceve il premio che le è dovuto, ed il vizio il castigo che gli conviene. Ne recherò un altro esempio dalla storia romana. Ottavia, figliuola dell'imperator Claudio e di Messalina, fu promessa sposa a Lucio Silano; questo matrimonio non ebbe effetto, pe' raggiri di Agrippina, che le fece sposare Nerone, figlio di lei; la principessa Ottavia, piena di virtù, seppe per qualche tempo sopportare con pazienza i torti e le stranezze del marito, e persino dissimulare ogni risentimento per la morte barbaramente data a suo fratello Britannico, che amava con massima tenerezza: ciò non ostante agli occhi del barbaro imperatore ella non parve mai degna di stima e di amore, specialmente da che introdusse in corte Poppea Sabina, di cui erasi perdutamente innamorato. Costei cominciò a perseguitare la virtuosa Ottavia, la fece ripudiare e mandare in esilio, finalmente tanto fece, che Nerone costrinse Ottavia a farsi aprir le vene in età di 22 anni non anche compiuti, e fece portare il capo di lei all'indegna Poppea, acciocchè si accertasse del suo trionfo. Chi mai, leggendo questa storia, non riceve una commozion dolorosa vedendo la virtù oppressa dalla scelleratezza? La storia del vecchio testamento, per non dire nulla di nuovo, conferma mirabilmente questa verità. Geroboamo, colpevole di aver trascinato Israele nello scisma e nell'idolatria, muore tranquillamente dopo un regno lungo e felice: ed il profeta di Giuda è divorato da un lione per un difetto di sorpresa. Acabbo è stato il più malvagio de' re d'Israello, e Giosia uno de' più santi re di Giuda. Tutti e due morirono nella stessa maniera, essendo stati uccisi in una battaglia. I profeti, quei fedeli servitori di Dio, i quali conducevano una vita povera ed

errante, abbandonati, afflitti, perseguitati, fuggendo nei deserti e nelle montagne, e ritirandosi negli antri e nelle caverne della terra, hanno forse ricevuto nella presente vita il premio promesso alla virtù? I beni della fortuna e le prosperità non erano forse il più sovente pei loro persecutori?

Se dunque la virtù merita premio ed il vizio merita pena, vi deve essere una vita avvenire.

Ma questo argomento prova forse l'eternità di questa vita avvenire? ecco come ragiona a tal proposito l'autore dell'analisi delle apologie di san Giustino Martire. « Che poi questa vita futura debba essere eterna, se le addotte ragioni abbastanza il comprovino, alcuni 'ne dubitano. L'idea (essi dicono) della bontà di un Dio, sembra che induca a pensare che egli non sia mai per rigettare da sè nel suo primiero nulla anime giuste e fedeli in cui egli ha poste le sue compiacenze, e le quali a lui rendono onore e gloria continuamente. L'istinto pure che egli ha impresso nel cuore dell'uomo verso la propria felicità, sembra esigere una perpetua durata. Ma se questa idea di bontà e se questo istinto ci portano a credere una beata eternità, sembra che facciano contrasto all'eternità delle pene. Viene in soccorso l'idea della giustizia. Ma se questa idea ci fa intendere, che non vi ha alcuna ripugnanza in concepire che Dio eternamente punisca coloro, che sapendo esservi una legge di eterna condannazione per gli scellerati, hanno voluto a bella posta incontrarla, sembra che essa non basti, che Dio lo voglia effettivamente. Non sa ben la ragione determinare i confini della divina giustizia. La proporzione che si vuole stabilire tra l'eternità delle pene e la infinità morale della malizia del peccato, soggiace a non poche difficoltà. È troppo difficile di comprendere sin dove si estendano i diritti della giustizia vendicativa, e i lumi soli della ragione non pare che giungano a decidere a qual segno Iddio voglia reintegrati i diritti medesimi: se fosse vero il pensiero di Leibnitz,

che i dannati sempre si meritino con nuovi peccati nuovi tormenti, e i beati con nuovi progressi nel bene acquistino nuovi gradi di gloria e di felicità, si potrebbe stabilire sul principio della convenienza la perpetua durazione delle pene e de' premi. Ma siccome questa ipotesi manca di prova, così noi manchiamo di una compiuta dimostrazione, per convincere un origenista, quando non si voglia chiamare in soccorso la rivelazione (1). »

Io convengo che colla ragione non può stabilirsi l'eternità delle pene; ma nego che non possa stabilirsi l'eterna durata dell'anima umana per tutti gli uomini. Gli origenisti negano l'eternità delle pene, ma ammettono l'immortalità dell'anima umana. In fatti, anche ammettendo cogli origenisti che le pene dell'altra vita non sieno che di purgazione, non segue che, seguita la purgazione, l'anima debba cadere nel nulla: l'anima è per natura immortale, e Dio non annienta alcuna sostanza. Io ho avvertito di sopra, che bisogna considerar le prove dell'immortalità dell'anima nel loro insieme. Dico dunque, in conferma della mia riflessione, che se le colpe del vizioso meritano una pena eterna, l'immortalità dell'anima segue da ciò legittimamente; se poi non meritano una pena eterna, terminato il tempo dell'espiazione, l'anima, che non è più meritevole di pena, deve correre la stessa sorte dell'anime giuste. Ella è dunque immortale in qualunque ipotesi.

La proporzione di attitudine che esiste fra lo stato dei bruti ed i loro istinti, contrapposta alla sproporzione della condizione presente delle cose colle facoltà intellettuali dell'uomo, colla sua capacità a godere, colle nozioni di felicità e di perfezione che egli può formarsi, ci somministra un quarto argomento dell'immortalità dell'anima.

La conformazione degli organi degli animali, le loro inclinazioni, il loro gusto, sono perfettamente adattati alla natura degli alimenti che loro son destinati. Un bue ed un

(1) *Tamburini, analisi dell' apologie di san Giustino.*

cavallo hanno tutto ciò che ad essi bisogna per mangiare e sminuzzare l'erba, il fieno, la paglia, e per digerir tali alimenti. Ciascun animale ha dunque gusto e pendio verso gli alimenti che gli son propri, ed ha un'avversione che l'allontana da quelli che son fatti per esso. Un bue, il quale mangia con piacere l'erba, non è tentato di mangiar la carne: io credo che esso morrebbe di fame piuttosto che di gustarne.

La conformazione de' corpi degli animali ha una maravigliosa proporzione colla natura dell'alimento in cui essi vivono ed in cui essi si movono. Gli animali terrestri hanno piedi per camminare sulla terra, e non ne hanno meno di quattro: la struttura e la situazione della loro testa e del loro corpo tanti ne ricevono, e non un numero maggiore.

Gli uccelli, che son fatti per camminare nell'aria, han no ali di una struttura maravigliosa, colle quali, aiutati dalla loro coda come da un timone, vanno in alto, avanti, a diritta ed a sinistra, e si fermano ove loro piace. Le loro penne sono ad esse necessarie per coprire il loro corpo e per volare, ma esse son molto leggere per non esser d'impedimento al volo. Ma la terra al di sopra di cui s'innalzano non è ad essi estranea. Essi vi vengono durante il giorno per trovare il loro nutrimento, e durante la notte per trovare il loro riposo. Perciò hanno bisogno di due piedi costruiti di maniera a poter tenerli fermi su i rami degli alberi durante il loro sonno. Se fossero senza piedi non potrebbero riposare sui rami degli alberi, ed essendo sulla terra non potrebbero volare: poichè l'uccello che non ha bisogno di piedi quando vola, non può innalzarsi sulla terra senza piedi.

Ciò che ho detto è comune a tutte le differenti specie di uccelli: ma ve ne son di quelle, che essendo fatte tanto per l'acqua che per la terra e per l'aria, come l'oca e l'anitra, hanno dipiù una pennagione impenetrabile all'acqua, ed i piedi in forma di ventaglio, di cui si servono

nuotando come noi ci serviamo de' remi per condurre un battello. Questi uccelli nascendo si gettano nell'acqua; laddove gli altri non hanno la temerità di esporvisi: si son fatte covare ova di anitra ad una gallina. I piccoli parti, sortendo dal guscio, corsero all'acqua: la madre li chiamava inutilmente, andava all'estremità dell'acqua, ma non ardiva gettarvisi.

Ho voluto render sensibile con questi esempi la proposizione sopra enunciata, cioè, che vi è una proporzione di attitudine fra lo stato degli animali ed i loro istinti.

Ma non vi è, in questa vita, una siffatta proporzione di attitudine fra le facoltà e le tendenze dell'uomo, e lo stato presente delle cose. L'uomo è un essere intelligente, capace di conoscere la verità e di percepire l'incatenamento delle cause cogli effetti: egli ha un desiderio originario di sapere il vero: non conosce l'essenza delle cose ed i primi principii de' fenomeni e de' fatti che lo colpiscono: egli intanto ha la nozione della causa prima ed il desiderio di conoscere le cose per le loro cause prime, vorrebbe risalire a'primi principii ed al primo anello da cui dipende la catena degli esseri. Ma i sforzi tornano vani; egli non ha della natura esteriore che una conoscenza fenomenica. Egli sembra destinato per conoscere la verità, e questa sua destinazione non può completamente adempiersi in questa vita. L'uomo ha un desiderio invincibile della somma felicità, e questo desiderio non è mai soddisfatto in questa vita. L'uomo vorrebbe vedere la virtù unita alla felicità, vede spesso il contrario. Vi è dunque una sproporzione fra le facoltà e le tendenze originarie dell'uomo, e la condizione presente delle cose. Perchè non saremo autorizzati a concludere, in forza dell'analogia, che vi debba essere uno stato di cose, in cui si rivenga quella proporzione che qui non vi è per l'uomo?

Se l'ordine fisico annunzia una suprema sapienza, l'ordine morale potrebbe smentirla? No: se la forza e l'ingiustizia aggrava su di noi il suo giogo di ferro, se l'avi-

dità ammassa tesori sopra tesori pe' ricchi, se questi chiudono le loro orecchie a'clamori della virtuosa indigenza, il domma dell'immortalità fa svanire questo disordine apparente: esso ci fa dire col vangelo: « Beati coloro che piangono: perchè questi saranno consolati. Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perchè questi saranno satollati. Beati quei che soffrono persecuzione per amore della giustizia, perchè di questi è il regno dei cieli (1). »

Quante volte noi vediamo che l'innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini, ed il reo apparisce innocente, noi ne siamo disgustati, e vorremmo che un tal disordine morale fosse riparato. Lo stato avvenire soddisferà ad un tal bisogno del cuore umano. Allora l'ordine morale comparirà nella sua integrità e purezza, e la Provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

La sapienza divina, la divina bontà e la divina giustizia, ricercano uniformemente uno stato avvenire. Ci è virtù, ci è vizio, ci è una Provvidenza; dunque vi è uno stato futuro dopo la morte, e l'anima è immortale.

LEZIONE LXVII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI CONTRO L'IMMORTALITA' DELL'ANIMA.

Noi abbiamo confutato le obbiezioni dell'autore del sistema della natura contro la spiritualità dell'anima; fa d'uopo confutar quelle ch'egli dirige contro il domma importante dell'immortalità; egli scrive quanto segue: « Niun domma è stato più popolare di quello dell'immortalità dell'anima; niun domma è più universalmente sparso

(1) *Matth., cap. V.*

di quello dell' aspettativa di un'altra vita. La natura, avendo ispirato a tutti gli uomini l'amore il più vivo della loro esistenza, il desiderio di perseverarvi sempre ne fu una sequela necessaria; questo desiderio si cambiò subito per essi in certezza, e dall'aver la natura impresso loro il desiderio di esister sempre, se ne fece un argomento per provare che l' uomo non cesserebbe mai di esistere. *L' anima nostra*, dice Abbadie, *non ha desiderii inutili; ella desidera naturalmente una vita eterna;* e con una logica molto strana si concluse che questo desiderio non poteva non esser soddisfatto. Cicerone aveva detto prima di Abbadie: *Naturam ipsam de immortalitate animorum tacite judicare; nescio quomodo inhæret in mentibus quasi sæculorum quoddam augurium. Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.* Checchè ne sia, gli uomini così disposti ascoltarono avidamente quelli che loro annunziarono sistemi sì conformi a'loro voti. Intanto non dobbiamo riguardare affatto come una cosa soprannaturale il desiderio di esistere, che fu e sarà sempre dell' essenza dell'uomo; e non dobbiamo esser sorpresi se l'uomo ricevette con trasporto un' ipotesi che lo lusingava, promettendogli che il suo desiderio sarebbe un giorno soddisfatto. Ma guardiamoci di concludere, che questo desiderio sia una prova indubitabile della realità di questa vita futura, di cui gli uomini, per la loro presente felicità, non sono che troppo occupati. La passione per l'esistenza non è in noi che una sequela naturale della tendenza di un essere sensibile, la cui essenza è di voler conservarsi. Questo desiderio segue negli uomini l'energia delle anime loro, o la forza della loro immaginazione sempre pronta ad effettuare ciò che essi desiderano con molta forza. Noi desideriamo la vita del corpo, ed intanto questo desiderio è deluso. Perchè il desiderio della vita dell' anima nostra non sarebbe esso deluso come il primo?

« Ecco come ragionano i partigiani del domma dell'immortalità dell'anima. *Tutti gli uomini desiderano di vi-*

ver sempre; essi dunque vivranno sempre. Non potrebbesi forse ritorcere contro di loro l' argomento dicendo: *Tutti gli uomini desiderano naturalmente di esser ricchi; tutti gli uomini dunque un giorno saranno ricchi* (1). »

L' obbiezione rapportata tende ad invalidare l' argomento che si deduce per l' immortalità dell' anima dal desiderio della nostra perpetua esistenza: questo argomento consiste nel seguente sillogismo: Noi non abbiamo desiderii inutili o illusori; ogni nostro desiderio è congiunto colla realtà del suo oggetto. Ma noi abbiamo il desiderio dell'immortalità del nostro *me:* l'immortalità dunque dell' anima nostra è una cosa reale.

L' autore del sistema della natura nega la maggiore del sillogismo recato; ma egli non adduce altra ragione, per provare che vi possono essere in noi desiderii illusori: se non che queste due, cioè: tutti gli uomini desiderano di essere ricchi; intanto non tutti lo sono: tutti desideriamo la vita del corpo, e questo desiderio rimane pure illuso.

Ma tutte e due queste ragioni sono di niun valore. Il desiderio di esser ricco non è un desiderio originario della nostra natura ed universale in tutti gli uomini: gli uomini desiderano naturalmente di esser felici, e non desiderano le ricchezze per sè stesse, ma in quanto le riguardano come mezzi per la felicità; e siccome vi sono uomini, i quali riguardano le ricchezze non solamente come inutili per la felicità, ma come contrarie alla stessa, così in costoro invece di trovarsi il desiderio delle ricchezze, si trova il disprezzo delle medesime. Per cagion di esempio, domandato Anassagora: *Perchè siete voi nato?* rispose: *Per contemplare il sole, la luna, il cielo*. Ad oggetto di attendere liberamente alla ricerca della verità, egli rinunciò tutto il suo patrimonio a' suoi parenti. Eraclito, per darsi tutto intero alla filosofia, si determinò di cedere al suo fratello cadetto il trono di Efeso, ove lo chiamava il diritto di primogenitura.

(1) *Op. cit*, 1. *part.*, *cap. XII.*

Il desiderio delle ricchezze non è dunque un desiderio originario della natura umana, ma un desiderio secondario. Inoltre, bisogna distinguere la realtà dell'oggetto. Le ricchezze esistono nel mondo, poichè vi sono ricchi, ed il desiderio delle ricchezze non esisterebbe certamente, se le ricchezze non esistessero.

Qualunque de' nostri desiderii primitivi suppone la realità del suo oggetto, e la possibilità nell'uomo, in generale, di possederlo; l'esperienza non ci mostra dunque che vi sieno desiderii inutili.

Riguardo al corpo, concedendo all'autore del sistema della natura che noi desideriamo naturalmente la vita del nostro corpo, dico che un tal desiderio non è illusorio, poichè i nostri corpi risurgeranno e si riuniranno un tempo alle anime nostre.

Un'altra obbiezione proposta dall'istesso autore contro l'immortalità dell'anima è la seguente: « Le idee non possono venire in noi che per mezzo de'sensi; ora, come si vuole che privati una volta de' nostri sensi abbiamo ancora perczioni, sensazioni, idee? . . . . . Per qual ragionamento si pretende provarci che l'anima, la quale non può sentire, pensare, volere, agire, se non che coll'aiuto de' suoi organi, possa avere dolore e piacere; o possa eziandio aver la coscienza della sua esistenza, allorchè gli organi, che l'avvertivano, saranno decomposti e distrutti? » Questo argomento è il sofisma detto nelle scuole *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* esso dice: l'anima unita al corpo non può avere percezion che per mezzo del corpo; l'anima dunque in sè stessa considerata e nella sua natura non può avere percezioni che per mezzo del corpo. Ognuno vede evidentemente, che si conclude assolutamente ciò che è vero condizionatamente ed in certe circostanze.

Supponiamo un uomo racchiuso in una casa che domina una campagna: costui non potrà veder questa campagna, se le finestre della stanza in cui è racchiuso non saranno

aperte; da ciò si può forse concludere, che quest'uomo fuori della casa non potrà veder la campagna perchè è privo, delle finestre aperte, per mezzo delle quali egli vedeva la campagna? Si potrebbe tollerare un siffatto vizioso ragionare? eppure così ragionano i nemici dell'immortalità dell'anima umana.

Bonnet ha escogitato un'altra ipotesi con cui si può sciogliere l'obbiezione proposta: egli crede che Dio abbia unito sin dal principio l'anima umana ad una macchina invisibile ed indistruttibile per mezzo delle cause seconde, e che poi abbia unito questa macchina a questo corpo grossolano, sul quale solamente la morte esercita il suo impero. L'uomo, egli dice, è essenzialmente un essere misto, e perciò bisogna che la sua anima sia unita costantemente ad un corpo; se ciò non fosse l'uomo non sarebbe un essere misto. Questo corpo grossolano e terrestre, che noi vediamo e tocchiamo, è, secondo Bonnet, l'inviluppo o la spoglia di questo corpo preformato per uno stato futuro. Secondo questa ipotesi l'anima non è mai priva di un corpo, che le serve d'istrumento per le sue funzioni intellettuali. Leibnizio ed altri filosofi hanno pensato nell'istesso modo. Ma io non ho molta inclinazione per le ipotesi. Mi basta solo di aver mostrato che le obbiezioni degli avversari non hanno alcun solido fondamento. Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo dei trapassati? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina ove termina l'esperienza. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli mai, voi non vedete che i loro corpi solamente; intanto credete che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili a vostri: in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro, e fate ciò oltrepassando i limiti dell'esperienza.

Non è inutile il trascrivervi una riflessione del gran Leibnizio su di questa materia; essa è la seguente: « *I*

malvagi, molto portati a credere che l'altra vita è impossibile, non ne hanno altra ragione se non questa, cioè che bisogna limitarsi a ciò che si conosce per mezzo de' sensi, e che nessuno di loro conoscenza non è ritornato dall'altro mondo. Vi era un tempo che sullo stesso principio si potevano rigettare gli antipodi, allorchè non si volevano unire le matematiche alle nozioni popolari, e si potevano rigettare con tanta ragione, quanta se ne ha presèntemente per rigettare l'altra vita, allorchè non si vuole unire la vera metafisica alle nozioni dell'immaginazione. Perchè vi sono tre gradi di nozioni o idee: cioè nozioni popolari, matematiche e metafisiche. Le prime non erano sufficenti per far credere gli antipodi; le prime e le seconde non sono ancora sufficenti per far credere l'altra vita. È vero che esse forniscono già congetture favorevoli; ma se le seconde (le matematiche) stabilivano certamente gli antipodi prima dell'esperienza che se ne ha presentemente (io non parlo già degli abitanti, ma del luogo almeno che la conoscenza della rotondità della terra dava loro presso i geografi e gli astronomi), le ultime (le metafisiche) non danno minor certezza di un'altra vita sin dalla presente, e prima che si andasse a vederla (1). »

Lo stesso filosofo dice in un altro luogo: « Ogni dottrina sui costumi, sulla giustizia e sui doveri, la quale non si fonda che sui beni di questa vita, non può essere che molto imperfetta. Togliete l'immortalità dell'anima, la dottrina della provvidenza è inutile, e non ha maggior forza per obbligare gli uomini di quella che hanno gli Dei di Epicuro, i quali sono nella provvidenza. Se Dio non avesse dunque posto in noi principii che ci conducono alla conoscenza dell'immortalità, la teologia naturale sarebbe senza fondamento, ed a nulla servirebbe contro l'ateismo pratico (2). »

(1) *Nuovi saggi sull' intendimento, pag.* 168.
(2) *Tomo* 5, *Epistola ad Bierlingium*, *pag.* 390.

Quest' ultima riflessione del filosofo alemanno ci dà l' occasione di esaminare un' altra quistione, cioè, *se il domma dell' immortalità dell' anima sia utile o nocivo al genere umano. La credenza dell' immortalità quale influenza ha ella sulla felicità dell' uomo in questa vita? Quale influenza ha essa sulla virtù?*

Io non credo che possa negarsi essere il domma del premio e della pena nell' altra vita un incoraggiamento alla virtù ed un freno al vizio. Un celebre scettico dei tempi moderni confessa pure questa verità.

Hume, nell' undecimo de' suoi saggi sull' intendimento umano, dopo di aver esposto il ragionamento di un epicureo sullo stato futuro, soggiunge, rispondendo allo stesso quanto segue: « Quando vi accordassi le vostre premesse, negherei sempre la vostra conclusione. Voi concludete che le dottrine religiose e gli argomenti che ne derivano non possono aver influenza sulla nostra condotta, e vi fondate su ciò che essi non ne debbono avere. Non considerate che gli uomini ragionano diversamente da voi; che la credenza di Dio fornisce loro assai conseguenze, e che suppongono che Dio infliggerà pene al delitto, ed accorderà alla virtù ricompense, le quali non sono comprese nel corso ordinario della natura. Non importa qui che questo ragionamento sia o no giusto: la sua influenza sulla vita umana resta sempre la stessa. Coloro che si sforzano di disingannare l' uman genere da questa sorte di pregiudizi, sono forse buoni ragionatori; ma io non saprei riconoscerli per buoni cittadini, nè per buoni politici; poichè essi tolgono agli uomini uno de' freni alle loro passioni, e rendono la infrazione delle leggi dell' equità e della società più facile e più certa a questo riguardo. »

Non bisogna fare attenzione a' delitti, che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce. Gl' increduli pretendono che vi sieno in questo mondo motivi sufficenti per portar l' uomo alla virtù o per deviarlo dalla via del vizio. Que-

sti motivi, essi dicono, sono la bellezza intrinseca della virtù e l'intrinseca bruttezza del vizio; il piacere interiore che si associa alla pratica delle azioni virtuose, ed il crudele rimorso che accompagna il vizio; l'approvazione e l'amore degli altri uomini, che osservano le azioni virtuose, e la disapprovazione, l'infamia e l'odio degli altri uomini per le azioni viziose e nocive al genere umano; finalmente i premi e le pene del Governo e delle leggi civili.

Ma io domando agli avversari: il domma dell'immortalità toglie esso o diminuisce alcuno di questi motivi che muovono alla virtù, e che tendono a frenare il vizio? Il domma dell'immortalità lascia tutti questi motivi nella loro integrità, e non toglie nè diminuisce la loro efficacia: esso aggiunge a tutti questi motivi un altro motivo, che in sè stesso considerato è capace di operare in tutti i luoghi ed in tutti i tempi: esso ci manifesta un Dio invisibile, scrutatore de' cuori, a cui nulla può esser nascosto, ed il quale premierà la virtù e punirà il vizio.

Ora, una dottrina in cui vi sono più principii di azione che spingono alla virtù e che arrestano il vizio, è certamente di maggiore efficacia per promover la virtù, che una dottrina in cui il numero di questi principii di azione è minore. Perchè (dice un autor moderno) asciugare una sorgente larghissima di motivi efficaci, universali ed adattati alla maggior parte degli uomini, quale è la credenza di una vita futura, che valgono a contener l'uomo nel dovere e raffrenarlo nell' impeto delle sue passioni? Se col timore di una vita avvenire, se coll' aspettazione di un giudice infallibile ed inflessibile che penetra il fondo del cuore e calcola il giusto prezzo della virtù e del vizio, la terra è piena di disordini e di prevaricazioni, non è una vera pazzia il tentar di levarli, e di amare la inopia di motivi meno efficaci?

» Insegna la vera politica di metter più freno che si può alle ardenti cupidità del cuore umano. Mi ristringo

a riflettere che per quanto sieno deboli siffatti motivi per una gran parte, negar non si può che essi hanno avuto ed hanno tuttora una grande efficacia sopra un gran numero, ed in secondo luogo, che per quanto sieno deboli, essi sono per tutti un dipiù, oltre il particolare interesse degli uomini. Ora nel bisogno di freno che ha l'uomo per contenersi nelle sue passioni, sarà sempre un passo impolitico il levar quei motivi che sono efficaci sopra un gran numero, e qualche effetto producono sopra tutti che vi si sommettono (1). »

Io ho detto che il motivo religioso del premio e del castigo della vita futura è universale ed operativo per la sua natura in ogni luogo ed in ogni tempo. Ciò merita un maggiore sviluppo. Niuno degli altri motivi naturali, all'infuori di quello della malvagità intrinseca delle azioni, è universale e capace di operare in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Tutti gli altri motivi si riducono al personale interesse, e questo è l'unica base su cui poggia la morale epicurea. Ora, vi possono essere casi in cui l'azione malvagia rimanga occulta, e che insieme sia utile di farla; in tali casi l'uomo epicureo non ha più alcun freno che l'impedisca di commetterla: egli non può temere l'infamia e l'odio degli altri uomini, nè la condanna del magistrato; egli eseguirà dunque l'iniqua azione da lui creduta utile.

Aggiungiamo, in un caso simile, il motivo della deformità intrinseca del vizio: io convengo che questo potrà impedire il male, ma soggiungo che l'idea di un castigo futuro, cooperando con questo motivo, può in certi casi, arrestare quel male che il solo aspetto della deformità dell'azione non arresterebbe.

« Negar non mi potrà l'epicureo, che se riesce ad imprimer ne' suoi simili la idea di Dio giudice e rimuneratore, e di una vita futura, egli ottiene un motivo di

(1) *Tamburini, Lezioni di filosofia morale, tom. 3, Lezione IX.*

più per trattenere i suoi simili dal danneggiarlo nell'onore, nel piacere o nelle sue proprietà. Nell'ipotesi di un puro epicureo, l'uomo non è trattenuto che dal privato interesse dal non far male altrui, e non è spinto a fare il bene agli altri che dal medesimo. Ma sia negli uomini impressa la idea di un Dio vindice delle azioni umane e di una vita avvenire, riserbata alle medesime o per castigo, o per premio, mi neghi l'ateo e l'epicureo, se può, che egli non abbia un motivo di più ne' suoi simili per non temer danno ed offesa; mi neghi se può, che egli non sia più sicuro degli offici che riceve dagli altri, e della tranquillità della sua vita presente. Nella ipotesi sua dice all'uomo l'interesse: guardati dall'offendere altrui, perchè a te stesso non ne venga del danno; nell'ipotesi nostra, all'interesse si aggiunga quest'altra voce: guardati dall'offendere altrui, perchè, sebbene ti possa riuscire di scansare ogni danno, o per parte de'tuoi simili, o per parte delle leggi, non puoi fuggire il castigo che un Dio vindice ti ha preparato nella vita futura. Mi dica l'epicureo, se ha buona fede e buon senso, in qual ipotesi egli trovi un maggior grado di sicurezza per l'utile proprio (1). »

L'esercizio del proprio dovere è molte volte penoso assai: il cammino della virtù è non poche volte seminato di spine, e richiede spesso il sagrificio delle proprie passioni e de' propri piaceri: la bellezza intrinseca della virtù, il piacere interiore, che accompagna l'azione virtuosa, sono motivi, per molti uomini, che muovono l'anima alle azioni virtuose; ma questi motivi non son sempre sufficenti ad incoraggiar l'uomo, a preferir la virtù al proprio interesse. L'uomo, oltre la legge che gli comanda il dovere, ha una tendenza per la felicità, ed io non saprei quanti, nel caso di non avere alcuna speranza di premio, e di esser felici, si risolverebbero a sacrificare il proprio interesse al dovere. Comunque la cosa sia, può

(1) *Tamburini, op. cit., luogo cit.*

negarsi che la idea di un premio futuro non sia un motivo di più per seguire l'alpestre cammino della virtù.

Le antecedenti riflessioni mi danno il diritto di concludere che il domma dell'immortalità influisce all'esistenza ed al progresso della virtù, ed è un ostacolo alla licenza del vizio, e che il domma della mortalità ha una tendenza contraria.

Ma quale influenza ha esso il domma dell' immortalità sulla felicità dell'uomo? Supponiamo un uomo virtuoso, il quale abbia avuto la sorte ordinaria degli altri uomini, che si dicono contenti di questo mondo; è forse consolante per quest' uomo il pensiero dell' annientamento di sè stesso? Chi mai potrà sostenere una siffatta follia? Non avendo egli motivo di temere gli eterni castighi, il dolore che egli sente di doversi separare dagli oggetti a lui cari di questo mondo, non gli viene forse soprabbondantemente ricompensato dalla speranza dell' immortale beatitudine? Anzi, io soggiungo, il desiderio e la speranza dell'immortale beatitudine impedisce che l' uomo riponga la sua felicità negli oggetti passaggeri di questo mondo, e che vi attacchi il suo cuore; questa speranza dell' eterna felicità gli fa dire: *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*; essa fa si che l' uomo si riguardi come passaggero in questo mondo, e questo pensiero diminuisce il dolore che nasce all' aspetto della vicina morte.

Inoltre, quante perdite non avvengono ordinariamente anche all'uomo, che non ha avuto una sorte avversa, sia ne' parenti, sia negli amici, sia in altri oggetti! In tali circostanze il pensiero che noi siamo passaggeri in questa terra, e che non dobbiamo amare con attacco e con forte passione alcun oggetto terrestre, serve a diminuire i nostri dolori ed a rassegnarci con costanza al corso degli avvenimenti.

Che diremo poi del virtuoso infelice? della vedova e dell'innocente pupillo oppressi dalla malvagità del po-

tente? Che diremo del martire della virtù e della verità?

Chi non vuol contrastare le verità più evidenti, potrà egli negare, che il principio religioso di un premio, riserbato alla virtù, e di un castigo riserbato al vizio nello stato futuro, non sia un efficace conforto alla virtù infelice? Il virtuoso infelice a cui si annunciasse il contrario, non sarebbe gettato in un abisso di affanni, senza alcun conforto? L'uomo ha la legge di esser virtuoso, ma egli ha pure il desiderio invincibile di esser felice. Il domma dell'immortalità pone in accordo questi due principii del nostro esser morale, che in questa vita non sono spesso disgiunti. Il domma dell'immortalità è dunque importante per la nostra felicità, e l'uomo privo di questa credenza, e che si chiama spirito forte, merita di esser compianto.

Io trascrivo qui alcune riflessioni su questa importante materia dell'illustre moralista italiano, che ho più sopra citato: « Non so intendere primieramente (così egli) perchè tanto si allarmi l'epicureo al pensiero di una vita avvenire. Perchè, egli esclama, esso turba la tranquillità della vita presente, perchè avvelena il più puro piacere dell'animo, ed è come il contagio delle più care affezioni del cuore. Ma sarà dunque, io domando, un pensiero più lieto e giulivo il pensiero del nulla? L'idea di un tenebroso caos, dove l'uom si figuri di seppellirsi senza più nulla sentire, nè esistere, sarà forse più bella ed allegra di quella di sopravvivere in uno stato novello di percezioni e di piaceri? Non è forse l'epicureo innamorato del suo ben essere, ed innamorato a tal segno, che egli si affanna con mille precetti, perchè un minimo pensiero nol contristi e nol turbi? Come dunque turbare lo può il pensiero di continuare ad essere anche dopo la morte del corpo, per godere in un nuovo stato il premio della virtù, cioè quel permanente piacere, che si è tanto affannato a cercare quaggiù? S' egli ama tanto la felicità,

non lo debbe contristare l'idea di uno stato, che gliela prometta stabile e permanente, senza turbare quella che gli può dare in questa vita l'uso de' piaceri innocenti, regolato, come dice Epicuro, da'dettami della ragione pura e serena.

« Ma il pensiero che contrista il cuor dell'uomo è il pensiero di un giudice invisibile, che ci aspetta in un mondo invisibile; è il pensiero di un giudicio, che ci minaccia un castigo. Questo è il pensiero che, come canta Lucrezio, sino dalle radici svelle dal cuore il piacere della vita presente, e turba la quiete dell'animo. Ma qui si confondono più cose che sono distinte. L'epicureo, coerente a' suoi principii non ha ragione di escludere il pensiero di una vita avvenire per timore di un giudicio, che lo aspetta. Epicuro non esclude nel suo sistema l'esercizio della virtù. Anzi egli vuole che l'uomo si astenga da' piaceri nocivi, e che nell' uso degli stessi piaceri innocenti serbi sobrietà e temperanza; usi poi verso gli altri giustizia, e riponga il suo piacere nell' umanità, nella beneficenza, nell' amor dei suoi simili. Ora, chi esercita queste virtù, perchè deve avere in orrore un giudice, che lo aspetta per dargli un premio in uno stato novello di percezioni e piaceri? Ma il pensiero di un giudicio unisce la probabilità non sol di premio, ma ancora di castigo. Ora siamo giunti al pensiero che conturba l'epicureo; ma questo pensiero di giudicio non può turbar l'epicureo virtuoso, qual lo vuol Epicuro, ma il solo vizioso, solo colui che deviando dall'ordine della natura si costituisce da sè nella infelicità, che accompagna per sua natura il disordine. Non può dunque affliggersi l' epicureo virtuoso per il pensiero del giudice, e l'avversione al giudicio nascer non può se non dall'amore sregolato delle passioni, e dalla voglia di non turbarne lo sfogo con un timore dell'avvenire; e da qui nasce la brutta follia di voler piuttosto perdersi in quel terribile caos, che nulla si chiama, che avere un freno all'impeto delle passioni, ed un obbligo di regolarle, chè

pur regolare si debbono secondo le massime di Epicuro, per essere in questa vita felice, e che regolate a dovere può l'epicureo combinare ne'suoi principii coll'aspettazione di una vita avvenire. Ecco dunque l' epicureo convinto d' irragionevole stravaganza, oppure di sfacciato libertinaggio.

« Un'altra accusa si merita l'epicureo, e questa è l'accusa di una crudeltà filosofica, nell' affaticarsi a togliere a tanti infelici individui dell' umana specie la idea consolante di una vita avvenire, unico conforto per la virtù disgraziata e per la massima parte del genere umano, che conduce vita stentata e meschina, e che non può raddolcire i suoi guai se non colla speranza di un ristoro, che aspetta nella vita futura. Questo pensiero basta a rasciugare le lagrime di una infinita moltitudine, che geme nella inopia, nella oppressione, nella infermità, e che se non fosse una tale aspettazione cadrebbe nella più desolante afflizione di spirito, senza avere un appoggio, o un sollievo, che la potesse sostenere. L' epicureo filosofo goda, se vuole, dei suoi piaceri, ed accumuli i mezzi di accrescerli, se questi sono in sua mano; ma senta almeno pietà di tanti infelici che non sono in istato di procacciarseli, e non usi la barbarie di rapire di mano a più della metà dell' umana specie l' unica speranza, la chiami, se vuole, illusione ed inganno, che la sostiene e conforta nel corso di una vita infelice e meschina (1). »

Tanto le mie che le riflessioni dell'autore citato mostrano, che il domma dell' immortalità è una credenza che tende a diminuire i dolori, e ad accrescere i piaceri dell' uomo virtuoso; riguardo all' empio, pare che la cosa sia al contrario; ma io credo che questo domma, illustrato da' lumi sparsi sullo stesso dal cristianesimo, tenda pure alla felicità dell' empio e del malvagio. Supponiamo un uomo vizioso persuaso della verità della vita avvenire;

(1) *Tamburini, opera citata, luogo citato.*

in primo luogo noi potremo osservare che questa credenza pone un certo freno alle sue sregolatezze: senza di questa credenza egli aumenterebbe il numero de' suoi delitti, ma un maggior numero di delitti merita un maggior castigo; la credenza dell' immortalità dell' anima diminuisce dunque il castigo a cui va incontro l' uomo malvagio.

Inoltre, avviene alcune volte che la voce crudele del rimorso si fa sentire al cuore dell' uomo il più scellerato: in tal caso il domma dell' immortalità, unito a quello di un Dio pronto a perdonare chiunque con cuor sincero si volge a lui, potrà produrre la conversione richiesta dalla religion cristiana per la salute del peccatore, ed allora il peccator penitente rileverà la consolante speranza del suo perdono, e di dovere, dopo una temporanea espiazione de' suoi peccati, essere ammesso alla eterna felicità riserbata a' giusti.

Sono dunque in diritto di concludere che la credenza dell' immortalità dell' anima tende alla felicità tanto dell' uomo virtuoso che del vizioso.

Una sola difficoltà potrebbe farsi su quanto abbiamo detto, ed è la seguente. L' uomo giusto vede tanti suoi simili, pe' quali ha concepito amore, che conducono una vita viziosa, e che perciò, posto il domma del futuro giudizio, vanno ad esser sottoposti a' crudeli castighi; ora tal vista non può non affliggerlo; la dottrina dunque dell' altra vita, in questo caso, è afflittiva invece di esser consolante.

Io convengo che l' uomo giusto è spesso costretto a versar lagrime su la sorte futura degli uomini viziosi, ma soggiungo che questa amarezza del cuore giusto sarà ricompensata, per essere un atto di virtù, e che nello stato futuro essa si dileguerà interamente.

La credenza dell' immortalità è dunque utile pel progresso della virtù e per la diminuzione de' delitti. Essa tende alla felicità tanto del giusto che del vizioso. L' utilità perciò di una tal credenza pel genere umano è incontra-

stabile. Mi direte, che la superstizione ha abusato di questo domma a danno dei popoli. Io ne convengo; ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l'istrumento del delitto e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parassito ne abusa? L'idea di una Provvidenza, che premia la virtù, e punisce il vizio in uno stato futuro, è essenziale al mondo morale; essa serve alla virtù ed alla felicità degli uomini. L'abuso non prova nulla contro di essa.

Abbiamo addotto gli argomenti diretti per l'immortalità dell'anima: abbiamo sciolte le obbiezioni degli increduli: finalmente mostrato l'utilità di questo domma; abbiamo, in conseguenza, posto fuor di contrasto questo domma importante.

LEZIONE LXVIII.

SI PROVA CHE L'ANIMA UMANA È NON SOLAMENTE SENSITIVA, MA INTELLIGENTE; E CHE L'INTELLIGENZA È DIVERSA DALLA SENSIBILITÀ.

Sin dall'antichità si è conosciuta la distinzione fra la sensibilità e la intelligenza. Si è creduto che i bruti sono sensitivi solamente, ma che gli uomini sono sensitivi e razionali insieme; ne'nostri tempi, chiamati tempi illuminati, si è contrastata questa importante distinzione. Si è preteso che tutte le operazioni dell'anima nostra non sieno che sensazioni, e che perciò la sola sensibilità costituisca l'essenza e la natura dell'anima umana. Da questa dottrina segue legittimamente, che l'anima nostra non è un essere attivo, o almeno non è dotata di libertà. Segue pure, che l'uomo non differisca dal bruto, che per la sola fisica organizzazione; e che tutto il bene ed il male dell'uomo consista ne'piaceri e ne'dolori dei sensi. Tale è, nel suo

intero sistema, la filosofia della sensazione, che può chiamarsi *sensualismo*; e tale, senza alcun velo, ma chiaramente, è stata insegnata da Elvezio.

Condillac pensò che tutte le operazioni dell' anima non sono che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma diviene ciascuna di esse; presso a poco come il ghiaccio cambia forma per divenire acqua, e l'acqua cambia forma per divenir vapore. Condillac non dedusse da questa dottrina tutte le illazioni che fece liberamente Elvezio. Quest' ultimo filosofo insegnò nelle sue opere *dello Spirito* e *dell'Uomo*, che non vi sono nello spirito umano che due potenze passive, cioè la *sensibilità* e la *memoria*, e che questa non è che una sensazione continuata, ma indebolita: che il vocabolo di *libertà* è un vocabolo di niun significato; che l' uomo non differisce dal bruto che per la sola fisica organizzazione del corpo; che l'uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non che di quelli dei sensi: che egli non può cercare altro che il proprio piacere de' sensi, nè fuggire altra cosa, che il solo dolore de' sensi; che, in conseguenza, il bene ed il male morale sono chimere platoniche.

La quistione dunque: *L' intelligenza è essa la stessa cosa che la sensibilità?* In altri termini: *Vi sono nell' anima umana operazioni che non sono sensazioni? L' anima umana è dessa non solamente sensitiva, ma insieme ragionevole?* Questa quistione, io dico, è classica e di somma importanza nella filosofia.

Esponiamo sulle prime il sentimento del sensualismo: ascoltiamo Condillac: egli, nell' arte di ragionare, scrive quanto segue: « Dire che l'anima è una sostanza che sente, è dire che è una sostanza, la quale ha sensazioni.

« Dire che essa ha sensazioni, è dire che essa ha o una sola sensazione, o due, o più.

« Dire che essa ha una sensazione, o due, ec., è dire o che queste sensazioni fanno su di essa un' impressione presso a poco eguale, o che una o due fanno su di essa un' impressione più particolare.

« Dire che una o due sensazioni fanno su di essa un'impressione più particolare, *è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre.*

« Dire che essa osserva più particolarmente una o due sensazioni, è dire, che essa dà la sua attenzione a due sensazioni, *è dire che essa le paragona:* dire che essa le paragona è dire, *che essa percepisce fra di esse qualche rapporto di differenza o di somiglianza.*

« Dire che essa percepisce qualche rapporto di differenza o di somiglianza, è dire che essa giudica.

« Dire che essa giudica, è dire che essa fa un solo giudizio, o che ne fa successivamente molti.

« Dire che essa fa successivamente molti giudizii, è dire che essa riflette.

« Riflettere non è dunque che una certa maniera di sentire: esso è la sensazione trasformata.

« Voi vedete che questa dimostrazione ha lo stesso carattere di quella con cui abbiamo concluso: *la misura dell'area del triangolo è il prodotto della sua altezza per la metà della sua base.* L'indentità fa l'evidenza dell'una e dell'altra (1). »

L'illusione di Condillac giungea a fargli credere che questa proposizione: *una sostanza sensitiva è la stessa cosa di una sostanza intelligente e razionale,* è dimostrata come una proposizione di geometria.

Ma confutiamo questa perniciosa dottrina. Nella sua pretesa dimostrazione Condillac dice: *Dire che una o due sensazioni fanno sull'anima un'impressione più particolare, è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre;* questa proposizione è falsa: in essa Condillac confonde la passione coll'azione. Ascoltiamo lo stesso filosofo, che così parla nel capitolo VII della sua logica: « Allorachè prensentasi a' miei sguardi una campagna, io veggo tutto al primo girar d'occhio, e nulla

(1) *Lib. I, cap.* 3.

ancora io distinguo: per separare differenti oggetti, e formarmi un'idea distinta della loro struttura e situazione, fa d'uopo che fermi il mio sguardo sopra ciascuno di essi. Ma quando rifletto sopra uno, gli altri, quantunque ancor li vegga, relativamente a me sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell'oggetto sopra il quale ho rivolto le mie contemplazioni e i miei sguardi.

« Questo sguardo è un'azione per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l'oggetto sopra il quale si dirige: per tal motivo io lochiamo *attenzione*, e comprendo evidentemente che questa direzione dell'organo è tutta la parte che aver può il corpo nell'attenzione.

« Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola; perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

« L'attenzione che impieghiamo verso un oggetto non è dunque rispetto all'anima che *la sensazione che produce questo oggetto sopra di noi*; *sensazione che in qualche modo diviene esclusiva, e questa è la prima facoltà che rileviamo nella facoltà di sentire.*

Con un poco di attenzione si vede chiaramente che Condillac confonde la passione coll'azione, tanto riguardando il fatto relativamente al corpo, che riguardandolo relativamente all'anima. Nella sensazione si produce nel nostro corpo un moto da altri corpi esterni, ma nell'attenzione si produce un moto nel nostro corpo dalla nostra volontà. Abbiamo adunque già, considerando il fatto solamente dal lato del corpo, una differenza fra la sensazione e l'attenzione: nella prima il moto viene dal di fuori, nella seconda viene dallo spirito: nella prima il moto è prodotto da un altro moto, nella seconda il moto è, in ultimo risultamento, prodotto da un pensiero. Confondere il moto involontario col moto volontario è lo stesso che confondere il bianco col nero, è lo stesso che confondere le

cose le più diverse fra esse. Quando un oggetto sensibile fa sui nostri sensi un' impressione più forte di quella che nello stesso tempo fanno altri oggetti, se questa impressione precede la nostra volontà, essa è un moto involontario, il quale viene dal di fuori, e non è prodotto dall' anima: in tal caso nasce nell' anima una modificazione passiva, che si chiama *sensazione;* ma se, in seguito di un' impressione forte, che si fa ne' miei occhi, io o dirigo più direttamente lo sguardo sull' oggetto visibile, oppure lo fermo sullo stesso oggetto, in tutti e due questi casi la posizione del mio corpo è un effetto del mio volere e perciò dell'attività dell'anima mia.

Ma ciò non basta: sebbene la direzione degli organi renda più forte l' azione dell' oggetto, se lo spirito non concentrerà su questo oggetto la sua attività, l' attenzione non avrà esistenza; malgrado le più forti sensazioni, lo spirito può dirigere altrove la sua attività pensante. Non basta dunque la direzione degli organi verso l'oggetto, affinchè l'attenzione abbia luogo, ma si richiede l'attenzione dello spirito su di sè stesso. Noi non conosciamo la natura di questa azione, ma l' azione è un fatto incontrastabile che l' esperienza interna ci rivela. L'attenzione è una modificazione dell'anima, la quale viene in sèguito del nostro volere, laddove la sensazione è una modificazione che precede il nostro volere. La sensazione è una modificazione involontaria dell' anima, l' attenzione è una modificazione volontaria.

Condillac non ha veduto tutti i fatti relativi alla sensazione ed all' attenzione, nè gli ha distinti. Considerando l' attenzione diretta a' soli oggetti sensibili, essa ha bisogno delle sensazioni, o della riproduzione delle sensazioni, come di una condizione per la sua esistenza: in sèguito della sensazione, viene l'attenzione agli oggetti, presentati all' anima dalla sensazione, o dall' immaginazione; ma noi non prestiamo l' attenzione ad un oggetto se non perchè vogliamo prestarla; per prestare dunque l'atten-

zione all'oggetto *A*, presente a'sensi, è necessario: primo, che l' oggetto *A* sia sentito, cioè che produca una sensazione nell'anima; in secondo luogo è necessario che l'anima voglia attendere all'oggetto *A*; in seguito di questo volere avvengono due fatti volontari, uno nel corpo e l'altro nell'anima: il fatto volontario che avviene nel corpo è o la direzione degli organi verso l'oggetto nel caso che non vi sieno direttamente diretti, oppure il mantenimento del corpo nella primiera posizione nel caso che gli organi si trovin diretti verso l' oggetto *A*: il fatto volontario che avviene nell' anima è la direzione del pensiero verso l' oggetto *A*: questa direzione del pensiero è appunto l'attenzione; in forza di questa attenzione l'oggetto *A* viene a dividersi dagli altri oggetti in forza del pensiero che si allontana dagli altri oggetti, e si dirige all' oggetto *A*. Si possono chiamare l' atto che vuole l' attenzione dell' oggetto *A*, *atto elicito*; la posizione del corpo, che viene in seguito di questo volere, *atto comandato esterno ;* la direzione del pensiero, che viene in seguito eziandio di questo volere, *atto comandato interno.*

Tali sono i fatti elementari che un' analisi diligente ci scopre nel fatto dell'attenzione. Condillac ha confuso il moto volontario del corpo col moto involontario: ha omesso l' atto elicito del volere e l'atto comandato interno della direzione del pensiero verso l' oggetto.

La proposizione dunque di Condillac: *Dire che una o due sensazioni fanno sull' anima un'impressione più particolare, è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre,* è evidentemente falsa.

È anche falsa la seguente proposizione dello stesso filosofo: *Dire che l' anima dà la sua attenzione a due sensazioni, è dire che essa le paragona.* Noi possiamo attendere a due o più oggetti senza paragonarli. Non possiamo forse prestare la nostra attenzione a due uomini, a due alberi, senza paragonarli? I rapporti che si possono conoscere fra due oggetti sono innumerabili, ed ogni para-

gone particolare è diretto a conoscere un dato rapporto; ora chi mai dirà che attendendo a due oggetti col fine di farmi idee esatte di ciascuno, io gli abbia paragonati per tutti i lati, pei quali possono paragonarsi, di modo che l'aver loro diretta la mia attenzione sia lo stesso che averli paragonati per tutti i lati possibili a paragonarsi? L'attenzione a due o più oggetti ci dà le idee assolute di questi oggetti, la comparazione rende queste idee relative; ora, nella natura di questa operazione si vede che bisogna prima aver l'idee delle cose, e poi paragonarle: come dunque può dirsi che aver l'idee di due oggetti sia lo stesso che paragonarli? Condillac ha veduto che la sensazione è una condizione per l'attenzione, e che l'attenzione è una condizione per la comparazione, e da ciò ha erroneamente concluso, che l'attenzione è la stessa cosa della comparazione. Non posso io vedere in un luogo due uomini insieme, ed in un altro vicino quattro, senza giudicare che il secondo numero è doppio del primo?

I logici hanno con ragione distinto tre operazioni dell'intelletto, cioè la semplice apprensione, il giudizio ed il raziocinio: hanno con ragione osservato, che la prima è una condizione per la seconda, e la seconda una condizione per la terza: hanno riguardato l'attenzione ad uno o a più oggetti come la prima operazione dell'intelletto, nella quale, in conseguenza, non vi è comparazione. Per poter io giudicare che il sasso è pesante, è necessario in primo luogo che io attenda al sasso e che lo percepisca insieme col peso: indi che attenda al peso, e lo riguardi come distinto dal sasso, e finalmente che riunisca il peso al sasso. Finchè lo spirito attende semplicemente ad un soggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha che una percezione; egli non segue che la prima operazione dell'intelletto; quando egli presta l'attenzione a ciascuno di questi elementi, egli non eseguisce ancora che la prima operazione dell'intelletto, ma quando poi riunisce la qualità al soggetto egli giudica. È

questa la dottrina comune de' logici poggiata solidamente sull' analisi completa del giudizo. Mi piace di rapportarela spiegazione che dà Wolfio di tali due operazioni dello intelletto: « Dum rem sive sensui, sive imaginationi præsen-
« tem tantum intuemur, seu attentionem nostram in eadem
« defigimus, eam *simpliciter apprehendere* dicimus. Un-
« de *simplex apprehensio* nobis est attentio ad rem sensui
« vel imaginationi præsentem, seu menti quomodocum-
« que repræsentatam (1).

« *Prima intellectus operatione repraesentnatur ea, quæ*
« *rei cuidam insunt, tamquam inter se, et a re cui insunt*
« *diversa.*

« Si operationes intellectus accurate distinguere veli-
« mus; limites unicuique assignandi sunt, ne ad diver-
« sas operationes, spectantia confundantur. Limites primæ
« operationi costituit propositio præsens, ultra quos non
« progreditur, inde enim fit transitus ad secundam, ubi
« intellectus progredi voluerit.

« *Actus judicii affermativi in cognitione intuitiva ab-*
« *solvitur, si ea quæ tamquam a re diversa spectamus,*
« *porro tamquam eidem inexistentia, vel ad ea quocum-*
« *que modo pertinentia consideremus.*

« Istiusmodi actum intellectus dari, per exempla menti
« patet. Videmus ferrum ignitum et ignem qui ipsi inest
« tamquam ab eo diversum spectamus, vel dum ferrum
« minime ignitum simul videmus, aut aliter visum vi
« imaginationis nobis repræsentamus, vel etiam ignem
« alias visum imaginatio præsentem sistit. Quod si iam
« porro ignem tanquam ferro inexistentem in præsente
« statu consideremus; ferrum ignitum esse judicamus.
« Similiter si quo intuemur simul objecta juxta se invi-
« cem collocata, et excessum longitudinis unius tamquam
« diversum a longitudine communi spectamus; eadem tam-
« quam ad obiectum unum spectans consideramus; actus
« judicii in cognitione intuitiva absolvitur, quando obiectum

(1) *Logica*, § 33.

« unum altero majus esse judicamus, seu quando affirma-
« mus obiectum unum esse altero majus. Nimirum non
« alia re hic opus est quam ad nosmetipsos attendamus,
« dum judicamus, observaturi, quid in mente contingat,
« dum vocabula, quibus judicium enuntiamus, missa fa-
« cimus, atque ea deinde comparemus cum illis, quæ de
« operatione prima intellectus dicta sunt, separaturi,
« quæ ad hanc pertinent, ita enim relinquentur ad actum
« judicii spectantia; modo in discernendis iis, quæ in
« mente nostra contingunt, fueris satis acutus; jam vero
« actum istum intellectus judicium appellamus, idemque
« affirmativum atque adeo patet; actum judicii affirmativi
« in cognitione intuitiva in absolvi, si rei tamquam inexi-
« stens vel alio quocumque modo ad eandem spectans specte-
« mus, quod ab ea tamquam diversam considerabamus.

« Vidimus actum notionis terminari in eo, quod ea
« quæ rei sunt tamquam inter se et a re, cui insunt,
« diversa spectamus. Hunc igitur cum excipiat alter, quo
« eadem tamquam rei inexistentia, aut ad rem quomodo-
« cumque spectantia consideramus, in quo judicium con-
« sistit, vi propositionis præsentis, ubi notio aut, si mavis
« simplex rei apprehensio desinit, ibi judicium incipit.

« *Considerare aliquid tamquam alteri inexistens, sive*
« *alio modo ad idem spectans*, idem est ac attentionem
« suam in existentia, aut relatione ejus, quod a re diver-
« sum est, ad eandem, defigere (1). »

La spiegazione wolfiana delle due prime operazioni del-
l'intendimento mi sembra esatta; essa determina bene il
limite delle due operazioni. Per pronunciare un giudizio
sulla relazione di due oggetti presenti ai sensi, è neces-
sario prima sentirli, indi osservarli, in seguito parago-
narli, e finalmente percepire la relazione fra l'uno e l'al-
tro. Nel sentirli lo spirito è passivo, in tutti gli altri passi
che fa sino al giudizio inclusivamente è attivo: la prima

(1) *Psycol. emp.*, *p.* 1, *sect.* 3, § 331, 343, 344.

operazione dell'intelletto termina all'osservazione degli oggetti, la seconda incomincia dalla comparazione, e termina alla percezione della relazione. Non bisogna confondere questi quattro modi del pensiero; sentire gli oggetti non è lo stesso che osservarli, osservarli non è lo stesso che paragonarli, paragonarli non è lo stesso che percepirne la relazione; poichè molte volte non possiamo determinar la relazione fra due cose.

Ma un'altra osservazione importante bisogna fare contro il sensualismo. Gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto sui nostri sensi; tutto ciò dunque che non si manifesta con una impressione sugli organi non può essere un oggetto della sensibilità. Ora, i rapporti d'identità e di diversità, e per conseguenza, quelli di eguaglianza e di disuguaglianza, non hanno un oggetto reale a cui corrispondano: essi son semplici relazioni logiche, cioè sono nostri modi di pensare gli oggetti, sono elementi soggettivi; le idee di questi rapporti non possono dunque essere sensazioni; poichè se fossero sensazioni corrisponderebbero a qualità fisiche e ad impressioni degli oggetti. Se tengo il corpo *A* nella mano diritta, la sua impressione può forse farmi sentire altro che *A*? No certamente; ora se nello stesso tempo tengo *B* nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge essa nulla alla prima? No certamente; la prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso che *A* solamente; lo stesso deve dirsi di *B*. La sensazione che ho di *A* rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; se nulla vi ha in *A* quando è insieme con *B*, che mi faccia sentire il rapporto, e nulla vi ha in *B*, la percezione del rapporto non viene dunque da *A* e *B* insieme, ma è un'operazione dello spirito diversa dalla sensazione.

Se dico: *il sasso è pesante*; i vocaboli *il sasso* esprimono un complesso di sensazioni, il vocabolo *pesante* esprime anche sensazioni, ma il vocabolo *è* esprime un'azione

dello spirito, cioè la sintesi del predicato col soggetto, sintesi la quale suppone un'analisi. Se dico: *A è eguale a B*, intendendo per *A* e *B* due estensioni reali; l'idea *A* ha un archetipo nella natura, e nasce dalle sensazioni, l'idea nondimeno nell'*uguaglianza* non ha un oggetto reale della natura, ed è perciò una veduta dello spirito distinta dalla sensazione. Quale è mai fuor di noi la realtà che corrisponde all'uguaglianza di *A* a *B*? Non è l'oggetto *A* solo, non è l'oggetto *B* solo; sarebbe forse la riunione degli oggetti *A* e *B*? Ma i due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da *A* e *B*. Nella riunione di *A* e *B* non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia *A*, la seconda *B*, la terza la riunione. Finalmente una qualità fisica unica potrebbe forse convenire a due soggetti distinti? Nel giudizio, *il sasso è pesante*, il vocabolo *è* esprime la sintesi reale del predicato col soggetto, e non corrisponde ad alcuna sensazione, ma ad un'operazione dello spirito; nel giudizio *A è eguale a B*, i vocaboli *è uguale* indicano una sintesi ideale ed un prodotto di questa sintesi, e nè l'uno, nè l'altro sono sensazioni.

Abbiamo sin qui considerato la dottrina di Condillac solamente nelle funzioni del pensiero circa gli oggetti particolari, e l'abbiamo trovata falsa; ma la falsità di questa dottrina si vede maggiormente allorchè si esamina la funzione del pensiero circa gli universali, che sono l'oggetto delle scienze. I sensualisti, volendo pensare conseguentemente al loro principio, debbono negare l'esistenza delle nozioni universali nell'intelletto, ed essi in fatti la negano.

Condillac ed Elvezio sono rigorosamente nominali: io ho mostrato nelle lezioni XVII e XVIII, in un modo incontrastabile, l'esistenza delle nozioni universali nell'intelletto, e perciò per questo altro lato il sensualismo è dimostrato falso. L'universale non può essere l'oggetto della sensibilità: la sensazione è prodotta da un moto negli organi sensorii, e l'universale non può produrre que-

sto moto, poichè l'universale non ha esistenza fuori dell'intelletto. Per concepire l'universale è necessaria l'astrazione intellettuale, mediante la quale si separa ciò che nella natura è inseparabile. Un cubo di una grandezza indeterminata non ha esistenza: lo stesso deve dirsi di una linea indeterminata, di una superficie indeterminata. Questa azione dell'anima con cui si eseguisce la divisione intellettuale, che separa dagli oggetti particolari e determinati le loro particolari determinazioni, e fa concepire l'indeterminato e l'universale, non è e non può essere una sensazione; essa è l'effetto della forza analitica di cui è dotata l'anima umana.

Condillac, Elvezio, Destutt-Tracy, i quali concentrano tutte le operazioni dell'anima nella sensazione, si contraddicono: è utile mostrare queste loro contraddizioni. Condillac insegna che le proposizioni identiche sono istruttive, quando differiscono ne' vocaboli che le compongono, ed esprimono lo stesso pensiero. Ora, questa dottrina, in un filosofo il quale nega l'esistenza delle cognizioni universali nello spirito, e ripone l'universale ne' soli vocaboli, è un'evidente contraddizione. Se le proposizioni universali sono composte di vocaboli differenti, e se le conoscenze universali sono la stessa cosa delle proposizioni universali, è una contraddizione evidente il riguardare come identiche due proposizioni universali composte di vocaboli differenti. Condillac dice: « Non avvi altro nelle idee astratte che nomi; poichè idee astratte e nomi generali sono al fondo la stessa cosa. »

Se le idee astratte sono la stessa cosa de' nomi generali, non vi può essere in diversi nomi alcuna identità; intanto Condillac insegna che vi è una doppia identità, una ne' vocaboli e l'altra nelle idee; che le proposizioni identiche ne' termini e nelle idee son frivole; ma che quelle che sono identiche solamente nelle idee, e differenti nei termini sono istruttive; questa dottrina è evidentemente contraddittoria. Se le idee astratte sono la stessa cosa dei

termini generali, la doppia identità de' termini e delle idee, addotta da Condillac, è evidentemente assurda: se le idee astratte non sono altra cosa che vocaboli, in vocaboli diversi non vi ha alcuna identità. Se le idee astratte non sono altra cosa che termini generali, il raziocinio astratto, che consiste in una serie di proposizioni diverse nell' espressioni, non riposa sull' identità, ma sulla diversità; intanto Condillac insegna che il raziocinio astratto e qualunque raziocinio non consistono che in una sola idea espressa diversamente.

Elvezio non lascia di presentarci ancora una contraddizione. Egli ha ben conosciuto l'importanza delle due facoltà di analisi e di sintesi relativamente al nostro cuore; ma non ha veduto, che l'esistenza di queste due facoltà distrugge inevitabilmente la sua dottrina, la quale riduce tutti i fatti dello spirito alla sensazione. Ma giova ascoltar lui stesso: « Al potere che ha l'uomo di togliere, se io oso dirlo, da un oggetto tutto ciò che esso ha di difettoso, e di creare rose senza spine, egli deve quasi tutte le sue pene e tutti i suoi piaceri fittizi. Per qual ragione, in fatti, attendesi sempre dal possesso di un oggetto maggior piacere, che questo possesso non ne procura? Perchè tanta diminuzione dal piacere sperato al piacere sentito? Ciò è perchè nel fatto si prende il tempo ed il piacere come viene, e che nella speranza si gode di questo stesso piacere senza il mescolamento delle pene, che quasi sempre l'accompagnano.

« La felicità perfetta e tale quale si desidera, non si rinviene che ne' palagi della speranza e dell' immaginazione. Là appunto la poesia ci pinge come eterni quei rapidi momenti di ebbrezza, che l'amore semina di distanza in distanza nella carriera de' nostri giorni. Là per lo appunto credesi di goder sempre di quella forza, di quel calore di sentimenti, provato una volta o due nella vita, e dovuto senza dubbio alla novità delle sensazioni, che eccitano in noi i primi oggetti della nostra tenerezza. Là

finalmente, esagerando la vivacità di un piacere gustato di rado, desiderato sovente, si valuta per un prezzo che non vale la felicità del ricco.... L'indigente ha mediante astrazioni allontanato dalle ricchezze tutte le cure e tutte le noie che seguono le ricchezze. Il potere di astrarre da una condizione, differente dalla sua, i mali che non si sono sperimentati, rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui.

« Questo potere di decomporre e ricomporre gli oggetti e di crearne nuovi, si può riguardare non solamente come la sorgente di una infinità di pene e di piaceri fittizi, ma eziandio come l'unico mezzo e di abbellir la natura imitandola, e di perfezionare le arti della bellezza (1). »

Elvezio ha qui ben conosciuto l'importanza delle due facoltà del nostro spirito di decomporre e di ricomporre gli oggetti, e di poterne così creare di nuovi che non hanno esistenza nella natura; intanto questo stesso Elvezio insegna, che non vi sono nello spirito umano altre facoltà che due facoltà passive, cioè la sensibilità fisica e la memoria, la quale non è che una sensazione continuata, ma indebolita. Un essere che decompone e che ricompone, un essere che crea oggetti, può forse essere passivo? Non vi ha filosofo, che possa pensarlo, sebbene possa asserirlo. Chi è docile alle lezioni dell'esperienza interna, riconoscerà sempre che le facoltà di analisi e di sintesi, le quali sono le facoltà elementari della meditazione, sono due facoltà attive che non si possono confondere colla potenza passiva della fisica sensibilità; che queste due facoltà attive sono sotto l'impero della volontà, e che perciò i loro atti sono atti comandati.

Ascoltiamo ora Destutt-Tracy: « Il linguaggio degli animali (egli dice) è tutto composto di proposizioni, di enunciazioni di giudizj; ed esso non racchiude mai semplici nomi d'idee. Sicuramente essi sentono, si ricordano,

(1) *De l'homme, sez. VIII. cap.* 19.

essi *giudicano*, *essi vogliono*: è impossibile di non riconoscere ciò. I meno intelligenti fra di essi manifestano queste impressioni di una maniera sì positiva, ed alcune volte sì energica, io direi quasi sì eloquente, che io non credo aver noi alcuna prova più certa della loro esistenza ne' nostri simili. I loro gesti, o i loro gridi dicono dunque molto bene *io sento, io giudico o io voglio ciò*. Questi segni sono vere proposizioni così intelligibili, come quelli del nostro linguaggio di azione, e come quelli delle nostre lingue le più perfezionate. Ma alcuno di questi gesti o di questi gridi, eziandio nelle spezie le più modificate, e le più sviluppate dalla società e dall'esempio dell'uomo, non è mai il nome proprio di un'idea isolata, distaccata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dall'essere gli animali privi della facoltà di parlare, poichè molti animali mandano fuori de' suoni; alcuni ancora articolano molto bene. Da un'altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con gesti. Io penso dunque che ciò che costituisce tutta la differenza fra gli animali e noi consiste nella capacità d'isolare una idea parziale, di distaccare una circostanza da una impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre, in un vocabolo, e di *analizzare*, la quale manca agli animali, e fa sì, che il loro linguaggio non è mai che una serie di interiezioni ed una serie di proposizioni implicite (1).»

Questa dottrina di Destutt-Tracy contiene due contraddizioni. L'autore citato concentra tutte le operazioni nella sensazione, egli attribuisce la sensibilità agli animali bruti; ora o la facoltà di decomporre può ridursi alla sensibilità, o non può ridurvisi; se essa può ridurvisi, il filosofo citato ha torto di negarla agli animali bruti, che egli suppone dotati di sensibilità; se poi la facoltà enunciata non può ridursi alla sensibilità, lo stesso filosofo ha

(1) *Grammaire*, cap. 1.

torto d'in[illegible] modi di pensare che sono nell'uomo, [illegible] diversi modi di sentire. Ed è questa la prima [illegible]ione.

La seconda è [illegible]: Il citato ideologo nega agli animali bruti la [illegible] decomporre le loro percezioni sensibili, e poi acc[illegible] il giudizio: ciò è una contraddizione; poichè non si può giudicare, senza aver la nozione isolata del predicato, che si attribuisce, oppur si nega al soggetto. Ma io parlerò in altro luogo dell'anima de' bruti.

Concludiamo contro il sensualismo, che attendere non è sentire, astrarre non è sentire, comparare non è sentire, giudicare non è sentire, volere non è sentire; che l'anima umana è insieme passiva ed attiva, e che non si deve confondere la sensazione, la quale è una modificazione passiva, colle operazioni attive e volontarie dell'intelligenza.

San Tommaso di Aquino, nel capitolo 66 del libro *II, contra gentiles*, esamina questa quistione; ed io trascrivo qui volentieri l'intero capitolo. Il titolo del capitolo è il seguente: « Contra ponentes intellectum et sensum esse « idem. » Egli ragiona così: « Quidam antiquorum philo« sophorum (Eped. teste Aristotile 11. de Anima text. cl. « et seq.) intellectum a sensu differre non opinabantur: « quod quidem impossibile est.

« 1. Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia « autem animalia ab homine intellectum non habent: quod « ex hoc apparet, quia non operantur diversa, et oppo« sita quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota « ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in ea« dem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est « igitur idem intellectus, et sensus.

« 2. Adhuc. Sensus non est cognoscitivus, nisi singula« rium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per spe« cies individuales, cum recipiat species rerum in organis « corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus univer-

« salium, ut per experimentum patet. Differt igitur intel-
« lectus a sensu.

« 3. Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad
« corporalia: quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles,
« quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in cor-
« poralibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intel-
« lectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam,
« veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem in-
« tellectus, et sensus.

« 4. Item. Nullus sensus se ipsum cognoscit, nec suam
« operationem: vivus enim non videt seipsum, nec videt
« se videre; sed hoc superioris potentiæ est, ut probatur
« in II. de Anima (test. com. CXXXVI. et infra). Intel-
« lectus autem cognoscit se ipsum, et cognoscit se intel-
« ligere. Non est igitur idem intellectus, et sensus.

« 5. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensi-
« bili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis
« excellentia, quinimmo qui intelligit majora, potest me-
« lius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtu
« sensitiva, et intellectiva. »

Le quattro prime ragioni del santo dottore sono convincenti, e riguardo alla prima si deve osservare, che egli aveva provato nel capitolo 48, che le sostanze intellettuali son dotate di libero arbitrio, e su di questo oggetto egli aveva scritto quanto segue: « Quod enim arbitrio agant « (substantiæ intellectuales) manifestum est ex eo quod « per cognitionem intellectivam judicium habent de ope- « randis. Libertatem autem necesse est habere, si habent « dominium sui actus, ut (cap. XLVII) ostensum est, sunt « igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

« 2. Item. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo
« non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo
« Quæcumque autem non moventur, neque agunt nisi ab
« aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo
« moventia se ipsa libertatem in agendo habent; et hæc
« so'a judicio agunt: nam movens se ipsum dividitur in

« movens, et motum: motum autem est appetitus ab in-
« tellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est
« judicare. Horum igitur hæc sola libere judicant quæ-
« cumque in judicando se ipsa movent. Nulla autem po-
« tentia judicans se ipsam ad iudicandum movet, nisi su-
« pra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad ju-
« dicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod
« quidem solus intellectus est. Sunt igitur animalia irra-
« tionalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis,
« non autem liberi judicii, inanimata autem, quæ solum
« ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt, aut mo-
« tus; intellectualia vero non solum liberæ actionis, sed
« etiam liberi judicii: quod est liberum arbitrium ha-
bere.

Il primo argomento dell'acutissimo metafisico contro il sensualismo è il seguente. La costante uniformità, che si trova negli animali bruti, dimostra che essi son privi di libertà, perchè determinati dalla natura ad una sola specie di operazioni. Ora, gli animali bruti son meramente sensitivi. L'essere solamente sensitivo dunque non può esser libero. L'uomo intanto è libero, e dotato d'intelletto; l'intelletto non è dunque la stessa cosa della sensibilità. L'argomento è esatto.

Il santo dottore aveva, nel citato capitolo 48, dimostrato che le sostanze intelligenti son dotate di libertà, poichè l'intelligenza è il principio della libertà. L'essere intelligente giudica su di ciò che deve operare, il che vale quanto dire che delibera: ora ciò suppone che si abbia il potere di prendere una risoluzione e di non prenderla. L'essere intelligente dunque, il quale opera con intelligenza, e perciò *per cognitionem intellectivam habet judicium de operandis*, è libero.

Inoltre egli osserva, che sebbene la spontaneità sia una condizione per la libertà, non è nondimeno sufficiente a costituirla, come si vede negli animali bruti, i quali son dotati di spontaneità e privi di libertà. La ragione si è,

perchè non possono rivolgere l'attenzione sul proprio pensiero ed osservarlo; e non sono perciò capaci di un giudizio libero, ed in conseguenza di deliberazione. Ora sebbene, come spiegherò a suo luogo, la deliberazione non sia essenziale all'atto libero, la potenza di deliberare è essenziale alla libertà.

Lo stesso san Tommaso continua nello stesso capitolo 48 a far vedere la dipendenza della libertà dall'intelligenza; ed io non credo inutile il trascrivere il resto del citato capitolo 48.

« 3. Adhuc. Forma apprehensa est principium movens, « secundum quod apprehenditur sub ratione boni, vel « convenientis: actio enim exterior in moventibus se ipsa « procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum, « vel conveniens per formam prædictam. Si igitur judicans « ad judicandum se ipsum moveat, oportet quod per « aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad « judicandum: quæ quidem esse non potest, nisi ipsa ra- « tio boni, vel convenientis, per quam de quolibet de- « terminato bono, vel convenienti judicatur. Illa igitur « sola se ad judicandum movent, quæ communem boni « vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt « sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum « ad agendum, sed etiam ad judicandum movent: sola igitur « ipsa sunt libera in judicando quod est liberum arbitrium « habere.

« 4. Amplius. A conceptione universali non sequitur mo- « tus, et actio, nisi mediante particulari apprehensione; « eo quod motus et actio erga particularia est. Intelle- « ctus autem naturaliter est universalium apprehensivus. « Ad hoc igitur, quod ex apprehensione intellectus sequa- « tur motus, aut quæcumque actio oportet quod univer- « salis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed « universale continet impotentia multa particularia. Po- « test igitur applicatio conceptionis intellectus de agibili- « bus non esse determinata ad unum tantum; habent « igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

« 5. Præterea. Judicii libertate carent aliqua vel pro-
« pter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ co-
« gnitione carent, ut lapides et plantæ; vel quia habent
« judicium a natura determinatum ad unum, sicut irra-
« tionalia animalia: naturali enim æstimatione judicat ovis
« lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum; simi-
« liter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium
« de agendis non determinatum ad unum a natura, ne-
« cesse est liberi arbitri esse. Hujusmodi autem sunt om-
« nia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum
« hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune: unde
« quum intellectus per formam apprehensam moveat vo-
« luntatem, in omnibus autem movens et motum oportet
« esse proportionata: voluntas substantiæ intellectualis
« non erit determinata a natura nisi ad bonum commune.
« Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni poterit vo-
« luntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali
« in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia
« liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venien-
« tem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur
« *liberum de ratione judicium.* »

Tutti questi ragionamenti sono esatti e profondi: ecco la serie delle verità in essi contenute. Per avere il libero giudizio è necessario determinarsi a giudicare; è necessario che il giudizio sia un atto comandato; ma la volontà non opera senza l'idea del bene; per avere dunque giudizi liberi, è necessario prima riguardare come un bene il giudicare o l'esaminare una data azione, cioè il deliberare. Per fare ciò è necessario avere la nozione universale del bene; ma di questa son solamente capaci gli esseri intelligenti; questi soli dunque son capaci di deliberare, e perciò di libero arbitrio.

Inoltre gli esseri intelligenti non si determinano agli atti particolari, se non che applicando l'idea generale del bene agli oggetti particolari, che hanno in vista. Ma l'universale è rappresentativo di più particolari. *Univer-*

sale continet in potentia multa particularia. Può dunque l'applicazione dell'idea del bene generale farsi a molti e diversi beni particolari; perciò il giudizio dell'intelletto sulle cos ed aoperarsi non è determinato da un solo oggetto.

Finalmente, alcune cose son prive di libertà, perchè son prive di qualunque cognizione: alcune altre son prive di libertà, perchè hanno il giudizio determinato ad un solo oggetto, come sono gli animali irrazionali. Quelle cose dunque, le quali non hanno il giudizio determinato ad un solo oggetto, son dotate di libero arbitrio. Tali sono le sostanze intelligenti. La volontà della sostanza intelligente non è naturalmente determinata se non che al solo bene generale. Qualunque oggetto dunque che si offre all'essere intelligente sotto l'aspetto di bene, può muovere la volontà ad abbracciarlo; e ciò non ostante qualunque inclinazione in contrario e qualunque bene particolare non determina invincibilmente la volontà. L'essere intelligente è dunque dotato di libertà, la quale deriva dal giudizio dell'intelletto.

Così ragiona egregiamente l'acutissimo san Tommaso di Aquino.

Si noti, che il santo dottore, attribuendo agli animali il giudizio, non intende con questo vocabolo il giudizio riflesso, il quale è un atto comandato, e richiede una forza analitica ed una forza sintetica; ma intende il semplice sentimento.

Concludiamo dunque contro il sensualismo, che la sensibilità è distinta dall'intelligenza; e che l'essere sensitivo, in conseguenza, è diverso di natura dall'essere intelligente.

LEZIONE LXIX.

SI PROVA CHE L'ANIMA È UNA FORZA PENSANTE.

Abbiamo provato nell'antecedente lezione, che l'anima umana è attiva. Ciò significa, che essa è il principio efficiente o la causa efficiente di alcune sue modificazioni. Ciò significa, che essa modifica sè stessa.

Si dice che un essere *agisce o opera* allorchè fa esistere qualche cosa; *l'azione* consiste dunque nel far esistere qualche cosa; la cosa che esiste per l'azione si chiama *effetto*. Per cagion di esempio, i voleri che accadono nell'anima nostra sono effetti; l'anima in quanto fa esistere questi voleri in lei, si dice che opera o che agisce producendo i suoi voleri.

Ma molte volte si dà il nome di *azione* anche alla modificazione che è prodotta dall'azione: così i voleri nostri si chiamano pure azioni. Wolfio in fatti difinisce l'azione per una modificazione prodotta dal soggetto stesso a cui appartiene.

Lo stesso agente si chiama il *soggetto dell' azione*; e l'effetto si suol chiamare ancora *il termine dell' azione*. Ora, siccome il termine dell'azione può esistere o nell'agente, o fuori dell'agente, così si distinguono due specie di azione, cioè *l'azione immanente*, e l'azione che passa, *transeunte*; quando il termine dell'azione è nell'agente stesso, l'azione dicesi *immanente*: quando è fuori del soggetto dicesi *transeunte*. Così l'azione con cui l'anima produce i suoi voleri, i suoi giudizi, i suoi raziocini, dicesi immanente; ma se l'anima avesse la potenza di muovere il proprio corpo, come proveremo che l'ha, la sua azione con cui muove il corpo dicesi *transeunte*.

All'azione si oppone la *passione*; si dice che un essere patisce, o è passivo in qualche cosa, quando qual-

che cosa ha esistenza in lui, per l'azione di un altro essere.

Un essere che opera, può operare o ha la potenza di operare, ed un essere che patisce è capace di patire. Un oggetto non può produrre in un altro una data modificazione, se questo secondo soggetto non è suscettibile di averla. La potenza di operare si chiama *o potenza attiva*, *o facoltà attiva*; la possibilità di esser modificato in un dato modo si chiama *potenza passiva*, *o facoltà passiva*.

Dalla nuda potenza di operare non segue l'effetto; poichè l'agente, il quale può produrre qualche cosa, non segue che la produca. I metafisici hanno perciò concepito nell'agente quando opera qualche cosa, da cui segue l'azione; a questo principio di azione hanno dato il nome *di forza*; e alcuni hanno soggiunto, che la forza può considerarsi o in *atto primo*, *o in atto secondo*. In atto secondo, quando la forza è in esercizio, e l'azione accade; in atto primo, quando l'azione non ancora accade, vale a dire, quando la forza non ancora si esercita. Storchenau scrive: « Posita vi in actu secundo ponitur actio: « non item posita vi in actu primo: effectus igitur « pendet a vi in actu secundo, seu hæc ut in actu se- « cundo, constituta continet rationem sufficientem effe- « ctus.

« Vis in actu primo media est inter facultatem activam, « et vim in actu secundo; hæc porro rursus medium tenet « locum inter vim in actu primo, et effectum; actio vero « in illius exercitio consistere videtur (1). »

La differenza che il citato metafisico pone fra la facoltà attiva e la forza costituita in atto primo, confesso di non intenderla affatto. Dalla sola facoltà attiva segue non l'azione, ma solamente la possibilità dell'azione; e dalla forza co-

(1) *Ontol.*, *sect. III*, *cap. III*, § *CXXXI. Corollar.*, 1, *c.* 2.

stituita in atto primo similmente non segue l'azione, ma solamente la possibilità dell'azione; in che cosa dunque differisce la facoltà attiva dalla forza costituita in atto primo? Io non vi vedo alcuna differenza.

Ma si dirà forse: la forza costituita in atto primo è ciò da cui segue la facoltà attiva. Ma il metafisico citato aveva scritto, nel paragrafo antecedente a quello che ho citato, quanto segue: « Agendi potentia aliud non est quam pos-
« sibilitas actionis concipienda atque intelligenda per ea,
« quæ in ente insunt; quatenus vero ens pati potest,
« eatenus *ei facultas passiva*, *seu potentia patiendi com-*
« *petit*; quæ rursus nihil est aliud, quam possibilitas pas-
« sionis concipienda per ea quæ in ente insunt. *Sic anima*
« *habet facultatem valendi*, *ignis urendi*, *lapis ut cale-*
« *fiat*. »

Ma non moltiplichiamo realtà chimeriche. Le facoltà tanto attive che passive dell'essere, non sono che l'essere stesso. Per poter dire che un essere ha una facoltà attiva, è necessario supporre una certa realtà incognita, che sia l'essere stesso; e per poter concepire che egli abbia una potenza passiva si deve pure concepire una realtà incognita che sia l'essere stesso. Le diverse facoltà attive, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi : esse non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che vi avvengono in lui e che egli produce. Quando non produce queste modificazioni, egli non esercita le sue facoltà attive; quando le produce, si dice che le facoltà attive sono in esercizio.

Similmente vi deve essere qualche cosa in un soggetto, che lo renda suscettibile di ricevere da un agente esterno alcune date modificazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura o essenza del soggetto: a questa essenza del soggetto, considerata come suscettibile di ricevere una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza passiva* o di *facoltà passiva*.

Io non vedo dunque in che cosa la facoltà attiva sia diversa dalla forza considerata in atto primo. Ma questa forza è essa distinta dalla sostanza che opera, dall'agente?

L'abate Genovesi insegna su questo oggetto quanto « segue: « *Vis, potentia, facultas, aut substantia sunt,* « *aut sunt attributa substantiæ, seu subjecti alicujus primi.* « *Quocirca data potentia vi, facultate, existat ejus pri-* « *mum subjectum, necessarium est.*

« Actio est aut attributum potentiæ, aut effectus, itaque « ut potentia esse nequit sine substantia, cujus est po- « tentia, atque proinde intrinsecus ab illa pendet; ita « actio sine potentia; atque adeo sine substantia concipi « non potest.

« *In iis entibus quibus haec rerum universitas conflata* « *est, neque actio, neque potentia proprie substantia dici* « *posse videntur; quippe sunt substantiæ, seu subjecti* « *alicujus, aut attributa, aut effectus* (1). »

L'autore insegna esser necessario di riguardare la forza, la potenza, la facoltà, o come una sostanza, o come un attributo della sostanza. Ciò non ammette alcun dubbio. Egli soggiunge inoltre che queste cose, cioè la forza, la potenza, la facoltà, che egli sembra riguardare come una stessa cosa, non sembrano esser sostanza; ma non adduce alcuna ragione di questa ultima proposizione. In conseguenza essa non è provata, ma gratuita.

L'azione appartiene all'agente, ed è un modo dell'agente; l'agente dunque è il soggetto d'inerenza dell'azione; esso, in conseguenza, è una sostanza. La causa efficiente è un agente, ogni causa è dunque sostanza. Ora se la *forza* è il principio dell'azione, o ciò che agisce, e produce qualche cosa, la forza è una sostanza: quindi alcuni filosofi han definito la sostanza, per una forza capace di agire e resistere.

(1) *Metafisica latina*, 1. *par.*, *cap.*, *XIII. prop. CLXXIII, CLXXIV, CLXXV.*

L'ignoranza delle essenze reali degli esseri, unita alla curiosità naturale all'uomo, fa sì che i filosofi non trovano un limite alle loro quistioni. La sostanza, sebbene abbia diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e cose passaggere, che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora, si può domandare: questa cosa costante è essa la sola esistenza sussistente, oppure un insieme dell'esistenza sussistente e dell'esistenza inerente? Il padre Buffier risponde così a questa quistione: si domanda, se una sostanza e la sua modificazione possano scambievolmente essere l'una senza l'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e che essa non le è essenziale, questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo, modificato attualmente dal moto, può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale o accidente.* Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiero fa parte di ciò che è essenziale alla cosa, una tal cosa non potrebbe essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebbe essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente nel suo stato naturale il fuoco non consiste che in parti di materia in moto; e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziali* (1).

A me pare esser possibile, che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente. L'equivoco mi sembra nascere da ciò, che si effettua l'universale; si crede che una sostanza particolare debba constare di due elementi, cioè della sostanza in genere e di un qualche attributo, che determina la sostanza generale a questa particolar sostanza. Ma se l'universale non ha esistenza prima dell'operazione dell'intelletto, e non esiste che nel solo

(1) *Trattato delle prime verità*, 2 *part.*, *capit.* XXII.

intelletto, una sostanza particolare, può esser particolare, senza supporre una qualche entità chiamata attributo, che la determina ad esser tale.

Tutte queste considerazioni mi danno il diritto di concludere, che badando al costante specifico dell'anima umana, essa può chiamarsi: *Una forza pensante*; intendendo per pensiero qualunque modificazione dell'anima, di cui noi abbiamo coscienza.

Ma questa definizione non ci fa conoscere la sostanza dell'anima in sè stessa: essa ci dice solamente che le modificazioni di cui abbiamo coscienza appartengono ad un soggetto, senza farci conoscere determinatamente qual sia questo soggetto. Se noi lo conoscessimo in sè stesso, sapremmo come esso modifica sè stesso, ed è affetto dagli oggetti esterni. Possiamo e dobbiamo dunque dire, che noi non conosciamo l'essenza dell'anima; poichè il saper solamente che un dato effetto ha una causa, non è certamente avere una nozione determinata di questa causa, ed il sapere che una data modificazione è inerente in un soggetto, non è avere una nozione determinata di questo soggetto. Noi non concepiamo l'anima umana in sè stessa, che sotto la nozione generale e vaga di sostanza e di causa.

I cartesiani non son contenti di questa nozione indeterminata dell'anima in sè stessa; essi vogliono darcene una nozione determinata: ascoltiamo un cartesiano celebre: « Dopo aver riconosciuto che io sono, e che esisto, potrò facilmente conoscere ciò che sono e quale è la mia natura per mezzo di questa analisi. Il dubbio e la certezza son proprietà che io conosco in me: le proprietà non possono esistere nè esser concepite fuori del soggetto di cui esse sono proprietà; il dubbio e la certezza non possono esistere, nè esser concepite fuori del pensiero; il pensiero è dunque il soggetto del dubbio e della certezza. Ora, io sono eziandio il soggetto del dubbio e della certezza; perchè io stesso son colui che dubita di tutte le cose, e che son assicurato della mia: *Io sono dunque un pensiero,*

il quale è il soggetto del dubbio e della certezza, e ciò è quello che io cercava.

« Intanto io temo ancora di definirmi male, quando dico che sono un pensiero che ha la proprietà di dubitare e di aver certezza; perchè quale apparenza avvi che la mia natura, la quale deve essere una cosa fissa e permanente, consista nel pensiero, poichè io so per esperienza che i miei pensieri sono in un flusso continuo, e che io non penso mai alla stessa cosa due momenti di seguito? Ma quando considero la difficoltà più davvicino, io concepisco facilmente che essa viene dall' essere il vocabolo di pensiero equivoco, e che io me ne servo indifferentemente per significare il pensiero, che costituisce la mia natura, e per designare le differenti maniere di essere di questo pensiero; il che è un errore estremo, perchè vi è questa differenza fra il pensiero che costituisce la mia natura, ed i pensieri i quali non ne sono che maniere di essere; che il primo è un pensiero fisso e permanente, e che gli altri sono pensieri che cambiano e son passeggeri. Per tal ragione per dare un' idea esatta della mia natura, io dirò: *Io sono un pensiero, il quale esiste in sè stesso, ed il quale è il soggetto di tutte le mie maniere di pensare.*

« Io dico 1. *che sono un pensiero*, per indicare ciò che il pensiero, il quale costituisce la mia natura, ha di comune col pensiero in generale, il quale comprende sotto di sè tutte le maniere particolari di pensare; ed io aggiungo, *che esso esiste in sè stesso*, *e che è il soggetto di differenti maniere di pensare*, per disegnare ciò che questo pensiero ha di particolare, che lo distingue dal pensiero in generale, il quale non esiste che nell'intendimento di colui che lo concepisce, come tutte le altre nature universali (1). »

Io non trovo convincente l' argomento del citato me-

(1) *Regis, methaphysique*, 1 *par.*, *cap.* 2.

tafisico: egli ragiona a questo modo: *Il dubbio e la certezza non possono esser concepiti fuori del pensiero; il pensiero è dunque il soggetto del dubbio e della certezza.* Questo argomento, io dico, non è concludente: il dubbio e la certezza non possono concepirsi, che come specie di pensiero: ciò è evidente, ma ciò non è lo stesso del dire che il dubbio e la certezza sieno pensieri inerenti ad un altro pensiero, ma mi direte: ciò che non pensa non dubita, nè è certo di alcuna cosa, io ne convengo, perchè chi toglie il genere toglie anche la specie; ma queste due proposizioni: *ciò che dubita pensa*, non è identica con questa: *il dubbio esiste o è inerente in un pensiero.* Il dubbio e la certezza sono modi di pensare, ed i modi esistono in un soggetto; ma la natura di questo soggetto in sè stessa considerata ci è ignota.

LEZIONE LXX.

SI PROVA CHE L'ANIMA PENSA SEMPRE.

L'anima umana è dunque una forza pensante, cioè capace di essere affetta da sensazioni e di operare su queste sensazioni. Ma uno stato dell'anima, in cui essa sia priva di qualunque sentimento e di qualunque pensiero, è esso possibile?

Alcuni filosofi, cioè i cartesiani ed i leibniziani, credono di no; ma si appoggiano sopra diversi principii. I cartesiani riponendo l'essenza dell'anima nel pensiero attuale, debbono necessariamente insegnare che l'anima pensa sempre; ed abbiamo veduto che Regis definisce l'anima per un pensiero costante, che è il soggetto de'pensieri passaggeri. I leibniziani riponendo l'essenza dell'anima nella forza rappresentativa dell'universo debbono ugualmente insegnare che l'anima pensa sempre; poichè, posta la forza, che è il principio dell'azione, si deve porre l'azione,

se non vi è alcun impedimento; e siccome negano qualunque influenza esterna nell'anima, perciò non ammettono alcun impedimento che arresti il corso delle percezioni dell'anima; l'anima, in conseguenza, secondo i leibniziani, è continuamente in istato di percezione. Inoltre, secondo gli stessi filosofi, il carattere della sostanza è l'azione: perciò qualunque sostanza essendo sempre attiva, l'anima deve continuamente essere in istato di percezione.

Locke ha pensato che l'anima in un sonno profondo era priva di qualunque sentimento e di qualunque percezione.

Io non posso concepir l'anima nello stato di privazione, di qualunque sentimento e percezione, ed insieme nello stato di vita: io anche inclino a credere col Leibnizio, che il carattere della sostanza sia una certa attività; son perciò di parere esser l'anima dotata di una perenne percezione. Nel sonno il più profondo io non vedo che manchi alcuna condizione all'anima, per avere sensazioni, fantasmi, e la coscienza insieme di tali sue modificazioni: essa è unita al corpo, il quale è anche in contatto con corpi esterni, contatto che nello stato di veglia produce sempre sensazioni: nulla dunque manca all'anima, perchè si possa supporre in istato di percezione; e perciò mi sembra potersi stabilire, che il sentimento del *me* sensitivo di *un fuor di me* sia incessantemente in noi.

Mi piace di rapportare la prova, che l'abate Genovesi adduce della perenne percezione dell'anima.

« Mens humana, quoad vivit, perenni perceptione præ-
« dita sit, necesse est, si ex postulato primo (ex ideis
« quas naturaliter habemus) philosophemur.

« Mens humana est substantia a corpore distincta et
« diversa, ejusque attributa essentialia ab attributis cor-
« poris essentialibus distincta sunt et diversa: ergo et vita
« mentis quoad ea vivit, diversa esse debet ab ea, quæ
« corpori vulgo tribuitur, aut quæ corporis esse propria
« possit, nemque agitatione aut energia corporearum
« partium. Jam posita est omnis vita in actione quacum-

« que, quæ sit perennis, quoad vita durat, quemadmo-
« dum per se est perspicuum; ita plantam, ignem, at-
« que alia tandiu vivere dicimus, quoad actione aliqua
« vitali agitantur: actio ergo, quo mens vivit, perennis
« esse debet, quoad vivit. Ea vero actio aut *corporea*
« *motio* est, aut *cogitatio*; neque enim alius alterius actio-
« nis ideam habemus: motio esse non potest (ex supe-
« rioribus); cogitatio ergo est: perenni ergo cogitatione
« mens prædita est, quoad vivit; idest ex natura men-
« tis incorporea simplici ac per se constante sequitur ne-
« cessario ut semper cogitet; ut si non semper cogitet,
« substantia esse non posse videatur incorporea, simplex,
« et per se constans (1). »

Questo argomento mi sembra giusto: come concepire che una sostanza incorporea, vivente, sensitiva ed intelligente, sia ridotta, rimanendo ancora in vita, cioè continuando ad esistere, in uno stato di privazione totale di sentimento e di percezione? Convengo che s'incontrano difficoltà in questa quistione non lievi; ma credo che non sieno tante da costringerci ad abbracciare l'opinione di Locke.

Ma ascoltiamo Locke stesso. « Io non saprei concepire, » egli dice, « esser più necessario all'anima *di pensar sempre*, che al corpo di *esser sempre in moto*; la percezione delle idee essendo all'anima, come io credo, ciò che il moto è al corpo, cioè una delle sue operazioni, e non già ciò che ne costituisce l'essenza. Da ciò segue, che sebbene il pensiero sia riguardato come l'azione più propria all'anima, nondimeno non è necessario di supporre, che l'anima pensi sempre, e che essa sia sempre in azione (2). »

Il paragone del corpo coll'anima, a cui lo stesso Locke ricorre, è contro di lui. Abbiam osservato, parlando contro il materialismo, che il moto è perenne nella

(1) *Metaf. lat.*, *par. III*, *prop. XIII.*
(2) *Intendimento umano, lib. II, cap. I, §* 10 *e seguenti.*

natura, e che la quiete in cui si mostrano i corpi non è che relativa ed apparente; se dunque tutte le materiali sostanze sono in moto, l'analogia ci porta a credere, che l'anima, sostanza incorporea, non cessi di essere in atto; e che perciò ella sia sempre in istato di sentimento o di percezione. Se nel tempo, in cui ci è permesso di osservar l'anima, cioè nello stato di veglia, essa è sempre in istato di sentimento e di percezione, l'analogia ci obbliga di pensare che un tale stato sia essenziale all'anima.

Locke adotta alla cieca la massima degli stessi cartesiani, che egli intende di qui combattere, cioè, che una sostanza possa essere senza alcuna azione. Ma una sostanza incapace di agire e di resistere mi sembra un bel nulla. Noi non conosciamo le cose, che per l'azione: conosciamo i corpi, in quanto essi agiscono su di noi; conosciamo l'anima nostra, per l'azione del pensiero su di noi stessi. La stessa estensione corporea non può da noi concepirsi, senza che si concepisca la coerenza delle sue parti solide; e questa coerenza deve necessariamente esser l'effetto di qualche azione.

« Noi sappiamo (segue a dir Locke) certamente per esperienza, che pensiamo alcune volte: da ciò tiriamo questa conclusione infallibile, che vi è in noi qualche cosa che ha la potenza di pensare. Ma riguardo al sapere, se questa sostanza pensa continuamente o no, è una cosa di cui non possiamo assicurarcene, che intanto che l'esperienza ce ne istruisce. Perchè dire, essere il pensare attualmente una proprietà essenziale all'anima è porre visibilmente ciò che è in quistione, senza darne alcuna prova. »

Locke ragiona male. L'esperienza, la quale c'insegna che noi pensiamo sempre nello stato di veglia, ci obbliga a concludere che l'anima è una forza pensante, non già solamente che essa ha la nuda potenza di pensare, senza alcun atto; se nello stato di veglia non ci è possibile

astenerei dal pensare, segue che vi è in noi una forza pensante, e noi abbiamo provato che questa forza pensante è l'anima stessa. Ora, se l'anima è una forza, essa deve essere sempre in esercizio, togliere ogni atto a questa forza sembra che sia lo stesso che annientarla. Anche quando qualche cosa impedisce l'esercizio di una forza, la forza non cessa di operare: un globo di piombo, per cagion di esempio, posto su di un tavolino orizzontale, gravita incessantemente. Convengo, che l'argomento cartesiano, per provare il perenne pensiero dell'anima, è una petizion di principio; ma dico, che sebbene io ignori l'essenza dell'anima, so nondimeno che essa è una forza pensante, e che il pensiero è un modo costante dell'esser suo.

Locke continua a ragionar così: « Non è facile concepire che una cosa possa pensare, e non sentire che essa pensa. Che se l'anima pensa in un uomo che dorme, senza averne una percezione attuale, io domando, se nel mentre che pensa di questa maniera. essa prova piacere o dolore, se essa è capace di felicità o di miseria? Per l'uomo io son sicuro, che egli non ne è più capace in questo tempo, di quel che è il letto o la terra, ove è coricato. Perchè esser felice o infelice, senza averne alcun sentimento, è una cosa che mi sembra impossibile. »

Io convengo che l'anima non può pensare senza averne la coscienza, e che essa ha coscienza di tutte le sensazioni e percezioni che sono in lei; ma non bisogna confondere la coscienza coll'attenzione: la coscienza è involontaria, l'attenzione è volontaria: la coscienza non ha alcun legame colla memoria; l'attenzione è una condizione indispensabile per la memoria; l'anima può dunque avere percezioni nel sonno, delle quali ha coscienza; ma perchè non vi presta la menoma attenzione, le obblia il momento susseguente a quello in cui le ha avute. Questo legame dell'attenzione colla memoria sarà più ampiamente stabilito appresso.

Che cosa poi è il distinguere che fa Locke fra il sen-

timento dell'anima e quello dell'uomo, in quanto l'uomo è composto di anima e di corpo? È forse il sentimento dell'uomo qualcosa dipiù, che il sentimento dell'anima congiunta al suo corpo? Forse chi difende l'anima aver pensieri, quando noi dormiamo, insegna che essa in questo tempo sia separata dal corpo suo? Niuno sostiene contro Locke una tal cosa: se quando il sonno ci ha presi l'anima pensa, convien dire che pensa anche l'uomo. E siccome l'anima non può pensare senza sentir di pensare, così se l'uomo pensa durante il sonno, perchè l'anima sua pensa, l'uomo eziandio in quel tempo sente di pensare.

Locke adduce un altro argomento contro il perenne pensiero dell'anima, ed è che se un uomo nel sonno pensa senza saperlo, un uomo che dorme, e che in seguito si sveglia, sono due persone: ecco le sue parole: « Se si dice esser possibile, che mentre il corpo è oppresso da sonno, l'anima ha i suoi pensieri, i suoi sentimenti, i suoi piaceri, e le sue pene, separatamente, ed in sè stessa, senza che l'uomo se ne accorga e ne prenda alcuna parte, è certo, che Socrate che dorme, e Socrate svegliato non è la stessa persona, e che l'anima di Socrate allorchè dorme, e Socrate che è un uomo composto di corpo e di anima allorchè è svegliato, sono due persone; perchè Socrate svegliato non ha alcuna conoscenza della felicità o della miseria dell'anima sua, la quale vi partecipa tutta sola nel mentre egli dorme, del quale stato non si accorge affatto, e non vi prende maggior parte che alla felicità o alla miseria di un uomo, il quale è alle Indie, e che gli è assolutamente incognito. Perchè se noi separiamo dalle nostre azioni e dalle nostre sensazioni, e principalmente dal piacere e dal dolore, il sentimento interiore che ne abbiamo, e l'interesse che l'accompagna, sarà difficile sapere ciò che fa *la stessa persona*. „

Locke continua a giudicare sulla puerile distinzione del pensiero dell'anima, e del pensiero dell'uomo: egli suppone falsamente, che i suoi avversari attribuendo il pen-

siero all'anima mentre ella dorme, lo negano in questo tempo all'uomo, e che attribuendo il pensiero all'uomo svegliato non l'attribuiscono all'anima, ma all'uomo. Si può pensare una stravaganza maggiore di questa? non si potrebbe forse dire, che Locke dormiva, quando scriveva sulla quistione che ci occupa?

Ma facciamo un'osservazione intorno alla sua definizione dell'identità di persona. Se perchè Socrate svegliato niente sa di ciò che l'anima sua ha pensato in tempo di sonno, dovesse essere una persona differente di Socrate che dorme, niun uomo sarebbe mai la stessa persona, perchè non mai avviene che di tutti i suoi pensieri passati si ricordi. Oltracciò dico a Locke, coll'autore italiano dell'istoria critica delle opinioni filosofiche intorno all'anima « che se l'anima, com'egli insegna, in tempo di profondo sonno non pensa, e se l'identità di persona consiste nell'identità di coscienza, nè l'uomo, nè l'anima sola sarà in quel tempo una persona. Ma è forse un bel pensiero il credere, che noi per gran tempo della nostra vita non siamo in alcuna maniera persona? (1). »

Nella lezione XXV ho confutato la dottrina di Locke sull'identità personale: ho mostrato che questa è oggettiva, e consiste nell'identità sostanziale dell'esser nostro; che essa è l'oggetto della memoria, e non consiste nella sola memoria; e che perciò l'obblio di alcuni pensieri non impedisce che questi pensieri non sieno nostri; e l'obblio di uno stato che fu nostro, non fa sì che la persona di quello stato sia diversa dalla persona nostra.

Locke continua così: « Pensar sovente e non conservare un sol momento la rimembranza di ciò che si pensa, è un pensare di una maniera molto inutile. L'anima in questo stato non è che molto poco o niente affatto al di sopra della condizione di uno specchio, che ricevendo costantemente diverse immagini o idee, non ne ritiene

(1) *Tomo III, cap. I.*

alcuna. Queste immagini, svanendo e scomparendo, senza che ne resti alcuna traccia, lo specchio non ne diviene più perfetto, come l'anima non diviene più perfetta pel mezzo di queste sorti di pensieri di cui ella non saprebbe conservar la rimembranza per un solo istante. La natura nulla fa invano, o per fini poco considerabili; ed è difficile concepire, che il nostro divino creatore, la cui sapienza è infinita, ci abbia dato la facoltà di pensare, la quale è sì ammirabile, e che si avvicina il più all'eccellenza di questo essere incomprensibile, per essere impiegata di una maniera sì inutile, la quarta parte del tempo per lo meno in cui essa è in azione, in modo che essa pensi costantemente durante questo tempo, senza ricordarsi di alcuno de' suoi pensieri, senza ritrarne alcun vantaggio per sè stessa o per gli altri, e senza essere perciò di alcuna utilità a chicchessia in questo mondo. »

Questo argomento di Locke contro il perenne pensiero dell'anima è di niun valore, come gli altri dallo stesso filosofo addotti. È certo, che dormendo abbiamo alcune volte pensieri; i nostri sogni ne sono una prova incontrastabile; ora, quale utilità possiamo noi scorgere in tanti sogni stravaganti, e dei quali ben presto ci dimentichiamo? Inoltre non dimentichiamo noi, il momento appresso in cui gli abbiamo avuti, tanti pensieri nella veglia? Dal non vedere alcuna utilità in siffatti pensieri, si potrebbe forse inferire la loro non esistenza?

Seguiamo ad esaminare gli altri argomenti di Locke contro il perenne pensiero dell'anima. Se l'anima, egli dice, pensa sempre, ella deve pensare prima di essere unita al corpo; e perciò deve avere idee, le quali non vengano nè per sensazione, nè per riflessione, che sono le due sole sorgenti di tutte le nostre idee: « Io vorrei (egli dice) che coloro i quali assicurano con tanta confidenza, che l'anima pensa attualmente sempre, ci dicessero quali sono le idee che si trovano nell'anima di un bambino, prima

che essa sia unita al corpo, o giustamente nel tempo della sua unione, avanti di avere ricevuto alcuna idea per via di sensazione. Se l'anima ha idee da sè stessa, che non le vengono nè per sensazione, nè per riflessione, come ciò deve essere, supposto che ella pensi prima di avere ricevuto impressioni per mezzo del corpo, è una cosa molto strana che essa, immersa in queste meditazioni particolari, non possa mai ritenerne alcuna nel momento in cui essa cessa di averle per la cessazione del sopore del corpo. »

È molto facile il rispondere a questo debole argomento. Un bambino non è bambino prima di avere un corpo; e per conseguenza tosto che egli ha un'anima, è attualmente unita al suo corpo; e perciò si può rispondere a Locke, che l'anima comincia a pensare nel tempo della sua unione col corpo, e che essa riceve idee per mezzo della sensazione. Dal concedere all'anima un perenne pensare, non segue in alcun modo che l'anima abbia avuto idee prima di essere unita al corpo; poichè ella potrebbe aver cominciato ad esistere esattamente nello stesso istante in cui è stata unita al corpo. Locke dunque combatte l'opinione de' suoi avversari, senza bene intenderla.

Locke finalmente ci dice: Questa proposizione, *l'anima pensa sempre*, non è una proposizione evidente per sè stessa; essa non può esser provata che per mezzo dell'esperienza, e questa, per la proposizione enunciata, ci manca.

Rispondo primieramente, che questo argomento, se fosse valevole, proverebbe non già che l'anima pensa sempre, ma che noi ignoriamo se essa pensa sempre. Rispondo in secondo luogo, che le prove per mezzo dell'esperienza si fanno o immediatamente o mediatamente: mediatamente, per cagion di esempio noi assicuriamo sull'esperienza, che il sole dimani sorgerà sul nostro orizzonte. Tutte le deduzioni di analogia son appoggiate mediatamente sull'esperienza; poichè si conclude da'fatti osservati a'fatti non osservati.

Locke conviene, che l'anima pensa sempre in istato di veglia; egli dice dunque ammettere nell'anima un ultimo pensiero allorchè essa è sorpresa dal sonno; ora niuno potrà dire certamente qual fu l'ultimo pensiero da cui fu affetta l'anima sua, quando egli fu sorpreso dal sonno; da questa mancanza di esperienza immediata si può forse concludere la non esistenza di un pensiero immediatamente contiguo allo stato di sonno?

Noi abbiamo ragionato sull'esperienza dicendo in primo luogo: L'anima è una forza pensante, la quale si sperimenta nello stato di veglia in continuo esercizio. A questa forza pensante non mancano, nello stato di sonno, gli oggetti de' suoi pensieri: l'anima è presente a sè stessa, essa è unita al suo corpo; questo è in contatto ed in azione reciproca co' corpi esterni; non manca dunque all'anima nello stato di sonno la condizione per pensare.

Inoltre l'esperienza c'insegna, che tutta la natura materiale è in un continuo moto, e che le forze meccaniche sono continuamente in esercizio; l'analogia c'induce a dir lo stesso dell'anima.

Finalmente dico, che essendo l'anima una forza o potenza come si voglia dire, e non potendo esistere un essere indeterminato, l'anima o la forza pensante non può esistere senza modificazioni; l'esperienza c'insegna, che tutte le modificazioni dell'anima sono pensieri, la forza pensante dell'anima, ossia l'anima, non potendo dunque esistere in uno stato indeterminato, non può esistere senza modificazioni; e non potendo queste modificazioni essere altra cosa che pensieri, l'anima non può mai esser priva del pensiero. Ella, in conseguenza, pensa sempre. Questo argomento mi sembra evidente e decisivo.

LEZIONE LXXI.

SUL COMMERCIO DELL'ANIMA COL CORPO.

L'anima umana è uno spirito unito ad un corpo organico, che essa regge e governa.

L'unione dell'anima col corpo consiste in un' armonia o corrispondenza fra alcuni moti del corpo ed alcuni pensieri dell'anima. In forza di questa unione, in seguito di alcuni moti che avvengono negli organi sensorii del nostro corpo, accadono le corrispondenti sensazioni nell'anima. Così allorchè la mia mano, nel suo stato naturale, tocca un globo di ferro, accade nell'anima la sensazione di resistenza o di solidità; e se questo globo è stato alquanto esposto al fuoco, accade ancora nell' anima la sensazione di caldo. Allorquando la luce, rimbalzata dal corpo luminoso o illuminato, produce un moto nell'organo sano dell'occhio, il qual moto si trasmette al cervello, accadono nell'anima le sensazioni de'colori e la visione degli oggetti visibili. Ad alcuni moti del nostro corpo corrispondono dunque alcune sensazioni nell'anima. Similmente, quando io voglio movere il mio braccio, il quale è nello stato di sanità e nella sua naturale costituzione, il mio braccio si moverà; ad alcuni voleri dell'anima corrispondono dunque alcuni moti del corpo.

Ma non solamente ad alcuni voleri dell'anima corrispondono alcuni moti del corpo; ma eziandio ad alcuni pensieri involontari dell'anima corrispondono alcuni moti nel corpo; così alle passioni di timore, d'ira, di commiserazione, ed a tutti i forti dolori dell'animo corrispondono nel corpo moti involontari, i quali si manifestano col cambiamento del colore nel volto, col tremore nelle membra, e con altri segni esterni.

Perciò fa d'uopo distinguere nel corpo tre specie di mo-

ti: *moti meccanici*, i quali sono indipendenti dall'anima; tali sono i moti necessari alla vita; *moti involontari dipendenti da' pensieri dell'anima*; e *moti volontari*, i quali sono immediatamente voluti dall'anima. Similmente i pensieri dell'anima alcuni sono *passioni*; tali sono le sensazioni, le quali dipendono immediatamente da'moti prodotti nel nostro corpo; altri sono prodotti dalla sola attività dell'animo, tali sono i voleri e gli atti dell'intelletto.

L'anima dunque dipende dal corpo riguardo alle sensazioni; queste variano, secondo varia lo stato degli organi sensorii; perciò si trova una varietà fra le sensazioni de'diversi individui del genere umano, per la diversa costituzione de'loro sensi: si trova pure una varietà fra le sensazioni nello stesso individuo: le sensazioni di un uomo sano non sono le stesse delle sensazioni dell'uomo ammalato; le sensazioni del giovane non sono le stesse delle sensazioni del vecchio.

La mancanza di un organo o la sua disorganizzazione, o lesione essenziale, priva l'anima delle sensazioni corrispondenti: così un cieco non può avere le sensazioni de'colori; un sordo non può aver quelle dei suoni. L'anima dunque è nella dipendenza del corpo, tanto per l'esistenza delle sue sensazioni, che per la natura delle stesse. Non dipende da lei, per cagion di esempio, nei forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetta o il non esserlo dalla sensazione di calore; nè negli intensi freddi dell'inverno l'essere in certe circostanze o il non essere affetta dalla sensazione di freddo. Non dipende da lei, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza che questa le produce. Posta dunque l'azione degli oggetti esterni su certi organi sensorii, la sensazione è necessaria ed indipendente all'anima.

Ma ciò nondimeno non impedisce, che l'anima eserciti l'impero sul suo corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi

organi sensorii del proprio corpo; ora, l'anima può esporre oppure sottrarre i proprii sensi all'azione dei corpi esterni; e quindi procurarsi o privarsi di alcune date sensazioni. L'esperienza dunque c'insegna, che l'anima, volendo far nascere in sè alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontari nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò in un luogo ove il mare può mandare a' miei occhi raggi luminosi che esso riflette, e dirigerò da un tal luogo i miei sguardi al mare.

Se voglio vedere il cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla vôlta del cielo. Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontari toglierlo e non lo tolgo, queste sensazioni sono a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso, dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nell'anima mia dal discorso pronunziato dal sacro oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, e non l'ho fatto.

Inoltre, quando una moltitudine di sensazioni nasce nell'anima nostra, può avvenire o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali; nell'una o nell'altra supposizione l'anima può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza della percezione di questi si rende più viva della coscienza della percezione degli al-

tri; e ciò può avvenire sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni all'oggetto delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre a cui si attende, sia divenendo insieme e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una gran galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune troppo languide, o attendendo ad altre sensazioni, oppure ad una serie di fantasmi, che ha luogo nell'anima mia.

Non ostante dunque la dipendenza in cui l'anima si trova dal corpo, riguardo alle sensazioni, essa esercita il suo impero sul corpo medesimo.

L'anima nostra dipende riguardo alle sue sensazioni dai corpi, ma essa vi dipende in un modo diverso. Fra i corpi da'quali è circondata, e che influiscono nelle sue sensazioni, ve ne è uno che essa riguarda *suo*, ed è quello a cui essa è intimamente unita; tutti gli altri corpi sono esterni per lei. Fa d'uopo sviluppare questa distinzione.

Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l'*io*, il quale sente il caldo nella mano destra, è lo stesso *io*, che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra, che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate, per esempio, un globo di ferro, voi sentirete l'*io* nella mano, ma non lo sentirete nel globo, esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo globo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. Se il globo è più freddo della mano, voi sentite una cosa fredda per mezzo della mano calda; ma non sentite la mano calda per mezzo del globo freddo, come sentivate la mano calda per mezzo della mano fredda. L'*io* riguarda dunque come parti del corpo suo tanto la mano de-

stra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'uno che nell'altro; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* o l'*anima* riguarda come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembra eziandio di sentire o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire o di esistere.

Se voi volete che il vostro braccio si mova, il vostro braccio si move immantinenti. Ma se volete che il globo di ferro si mova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario che moviate prima la vostra mano verso di esso, e che per mezzo della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L'anima riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui essa può produrre immediatamente moti col solo volere: riguarda come *esterno* quel corpo, in cui ella non può produrre *moto* immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi col globo di ferro di cui parliamo, in modo che essa si sottragga alla vostra vista, e non agisca più sui vostri sensi. Ma voi non potete mai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile sottrarvi alla sua azione e di non sentirlo. L'anima riguarda dunque come suo quel corpo che è ad essa incessantemente presente; e riguarda come *esterno* quel corpo che può cessare di esserle presente.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo *nostro* 1.° Quello che l'anima sente, ed in cui eziandio le sembra di sentire e di esistere; quel corpo le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie; 2.° quello che l'anima può muovere immediatamente colla sua volontà; 3.° quello che le è incessantemente presente.

LEZIONE LXXII.

SUL SISTEMA DELL' INFLUSSO FISICO.

Sino a Malebranche il commercio fra l'anima ed il corpo si spiegava per l'azione reciproca del corpo sull'anima, e dell'anima sul corpo; a questa azione reciproca si è dato il nome di *influsso fisico.*

L'azione in generale è un dato primitivo dell'esperienza interna; ma essa è incomprensibile, e deve perciò riporsi fra i fatti primitivi inesplicabili. È certo, per intima coscienza, che l'anima produce in sè i suoi voleri; ma come l'anima produce in sè i suoi voleri? Che cosa è essa mai questa efficienza o causalità dell'anima, con cui hanno origine nell'anima i suoi voleri? Come, in altri vocaboli, l'anima modifica sè stessa?

Un filosofo di buona fede e non dommatista, nè scettico, deve confessare che l'azione o la causalità è un dato dell'esperienza; ma che egli non ne ha una nozione determinata, poichè non comprende il modo onde una sostanza fa esistere qualche cosa.

In fatti se voi fate consistere questa causalità in una azione, vi si domanda che cosa è questa azione? Se rispondete con Wolfio, che l'azione è una modificazione la quale ha la sua ragion sufficiente nel soggetto stesso modificato, nulla spiegate; poichè vi si chiede: che cosa è questa ragion sufficiente? Direte voi che è l'azione dell'agente? E spiegherete l'istesso per l'istesso.

I filosofi non hanno fatto uso della moderazione di cui parliamo: alcuni, perchè la causalità è incomprensibile, ne hanno con Hume negato l'esistenza: altri hanno ammesso la causalità ossia l'azione immanente, ma hanno negato con Leibnizio l'azione trauseunte, cioè l'azione re-

ciproca fra le sostanze finite. Il loro argomento è il seguente. Gli accidenti sono inseparabili dalla sostanza a cui sono inerenti, e perciò non possono passare da una sostanza in un'altra: ora, nell'azione reciproca delle sostanze, è necessario che qualche accidente passi dall' agente nel paziente; l'azione reciproca dunque fra le sostanze, concludono questi filosofi, è intrinsecamente impossibile. Così, dicono essi, per supporre che i corpi si movono scambievolmente, è necessario di porre, che una porzione del moto, il quale esiste nel corpo urtante, passi nel corpo urtato; ora, il moto è un accidente o un modo di essere del corpo; si deve, in conseguenza, per ammettere l'azione reciproca de' corpi, supporre che gli accidenti passino da una sostanza in un'altra: il che è una evidente contraddizione.

Ma questa idea dell'azione reciproca delle sostanze che ce ne danno i filosofi de' quali parliamo è essa giusta? Fa d'uopo distinguere nella causalità l'azione e l'effetto dell'azione, che chiamasi ancora il termine dell'azione. L'azione è un modo dell' agente, e non passa mai dall' agente nel paziente: l'effetto è una cosa distinta dall'azione; e questo effetto non ripugna che esista fuori del soggetto dell'azione; e non può dimostrarsi in alcun modo questa ripugnanza. Se io vedo un effetto, sono obbligato di riferirlo ad una causa; se questo effetto è una modificazione, io son obbligato eziandio di riferirlo ad una sostanza, ad un soggetto; ma non vedo alcuna cosa che mi obblighi a riferirlo allo stesso soggetto che lo produce. Il riguardare dunque come impossibile l' azione reciproca delle sostanze, appoggiando questa impossibilità sul principio, che gli accidenti sono inseparabili dalla sostanza, e perciò non possono passare da una sostanza in un' altra, è un falso argomento.

Nè si dica che l'azione reciproca delle sostanze, ossia l' azione transeunte, è incomprensibile, poichè io rispondo immantinenti, che l' azione immanente, la cui esisten-

za è incontrastabile, è ugualmente incomprensibile, come ho fatto vedere di sopra nell' esempio de' voleri dell' anima.

Io osservo inoltre, che se si riguarda l' azione transeunte come impossibile, si combatte la creazione, o si cade nello spinosismo. La creazione consiste nella produzione di sostanze distinte dall' essere creatore, e che perciò non sono nè parti nè modi dell' eterna sostanza. Ammettendo la creazione si debbono ammettere effetti esistenti fuor del soggetto dell'azione creatrice; l' azione creatrice è dunque transeunte; se fosse immanente, le cose create dovrebbero riguardarsi come modi dell' eterna sostanza, il che sarebbe per lo appunto lo spinosismo.

Concludiamo che l' azione reciproca fra le sostanze non è impossibile.

Trattando del sistema dell' Influsso fisico, Wolfio ragiona su di una falsa nozione dell' azione reciproca delle sostanze: egli scrive: « Substantia una dicitur physice « influere in alteram, si quædam realitas, quæ inerat « uni substantiæ, transfertur in alteram, cui ante non « inter. Etenim dum corpus A incurrit in corpus B, quie- « scens, et idem ad motum concitat, post conflictum vim « minorem habet, quam ante eundem, et ex adverso cor- « pus B, quod in quiete vi istiusmodi carebat, post con- « flictum aliqua præditum est. Videtur itaque pars quæ- « dam vis motricis per conflictum ex corpore A in cor- « pus B transfusa, et hæc vis motricis ex uno corpore « in alterum transfusio influxus physicus dici solet.

« Hinc corpus nostrum organicum physice influere di- « citur in animam, quatenus ex corpore quædam in ani- « mam transfertur realitas, quæ cum ante corpori inest, « nunc inest animæ. Et vicissim anima physice influere « dicitur in corpus, quando in idem transfert quandam « realitatem, quæ ante non inerat.

« *Si anima physice influit in corpus*; *vis quædam* « *animæ transit in corpus*, *et in eo abit in motricem*.

« Si enim anima in corpus influit physice; ex ea in cor-
« pus transit realitas quædam, quæ ante eidem non inerat.
« Enim vero vis motrix quæ in motu locali deprehendi-
« tur corporea est, seu talis, quæ in corporibus tanquam
« compositis locum habet, nec in anima, quæ substantia
« simplex est, locum habere potest. Quoniam itaque ex
« anima in corpus ea forma transire nequit qualis in cor-
« pore deprehenditur; necesse est, ut dum in corpore re-
« cipitur in motricem abeat.

« *Si corpus physice influit in anima; vis quædam mo-
« trix transit ex corpore in animam, et in eadem tran-
« sformatur in aliam.*

« Etenim si corpus in animam physice influit; ex eo in
« animam transit realitas quædam, quæ ante eidem non
« inerat. Quamobrem cum juxta systema influxus physici
« corpus vi sua producat perceptiones rerum sensibilium
« in anima, seu ideas sensuales: ideæ autem sensuales
« ideis materialibus coexistant, et hæ quidem in moto
« quodam in nervo sensorio, cui ab objecto sensibili im-
« pressus fuerat, ad cerebrum propagato consistant, cui
« vis motrix adhæret, ipsis evanescentibus, et ipsa eva-
« nescens; quod ex corpore in anima transfunditur aliud
« quid esse nequit, nisi hæc ipsa vis motrix. Enimvero
« vis motrix istiusmodi est, quæ animæ tanquam substan-
« tiæ simplici parum convenit. Necesse igitur est ut, dum
« ex corpore in animam transit, in aliam transforme-
tur (1). »

Spiegata in tal maniera la reale dipendenza dell'anima dal corpo, e del corpo dall'anima, riesce facile al citato filosofo il provare che noi non abbiamo alcuna idea di questo fisico influsso.

Io non cerco nel momento come gli scolastici hanno spiegato l'influsso fisico fra l'anima ed il corpo. Ma dico, che ponendo la reale dipendenza dell'anima dal corpo, e del

(1) *Psycholog., rat. rect. III, c II, § e seguenti.*

corpo dall'anima, non è necessario porre, che qualche forza motrice, o, per dir meglio, qualche moto passa dal corpo nell'anima, e si trasforma in sensazione; nè che qualche forza dell'anima, o, per dir meglio, qualche volere dell'anima passa dall'anima nel corpo, e si trasforma in moto: no, queste chimere basta presentarle al filosofo saggio acciò egli le rigetti; io intendo solamente di dire, che il corpo è la causa efficiente delle sensazioni nell'anima, e che l'anima è la causa efficiente di alcuni moti del corpo; in questa reciproca azione delle due sostanze niuna realtà passa dall'una nell'altra, nè si trasforma. L'incomprensibilità di questa reciproca azione non è una difficoltà particolare ad essa, ma è l'incomprensibilità generale dell'azione; poichè l'azione in sè stessa, o la causalità, è incomprensibile; e noi dobbiamo limitarci ad ammetterla come un dato ed un fatto primitivo ed inesplicabile. L'essenza della causalità è di far esistere qualche cosa distinta dall'azione che la fa esistere. Se questa cosa è un modo di essere, una modificazione, questa modificazione può essere o inerente allo stesso soggetto dell'azione, o inerente in un soggetto diverso da quello dell'azione stessa; nel primo caso l'azione dicesi immanente, nel secondo dicesi transeunte; ma nell'azione transeunte, non passa alcun accidente dall'agente nel paziente; un tal passaggio è assurdo. Inteso in tal senso il sistema del fisico influsso, non solamente non presenta alcuna impossibilità; ma, come vedremo, è appoggiato sulla testimonianza della coscienza.

Gli scolastici pensavano che gli oggetti sensibili mandavano fuori alcune immagini materiali di sè stessi, le quali, giungendo al cervello, erano ricevute dall'intelletto passivo, e per opera dell'intelletto agente erano rese intelligibili. Ora, queste immagini materiali non erano nel cervello che moti; e questi moti stessi passavano nell'anima e si trasformavano in sensazioni. Io non ammetto un tale fisico influsso del corpo nelll'anima; ammetto sola-

mente la causalità del corpo nell'anima riguardo alle sensazioni.

Wolfio pone la seguente proposizione: « *Qui explican-*
« *di commercii inter animam et corpus intercedentis causa*
« *sumit, corpus in animam, ac animam vicissim in corpus*
« *agere, modum tamen agendi ignorari, influxionista non*
« *est.*

« Qui enim explicandi commercii animæ cum corpore
« intercedentis causa sumit corpus et animam in se mutuo
« agere, modum tamen agendi ignorari, is in dubio relin-
« quit, vel prorsus negat influxum physicum, cum per eun-
« dem modus agendi definiatur. Systema igitur influxus
« physici non defendit, adeoque influxionista non est (1). »

Non disputiamo, di grazia, io dico a Wolfio, di parole. La sensazione nell'anima è certamente un effetto, e voi ne convenite; essa deve dunque avere una causa efficiente, da cui deriva, e voi ne convenite ancora. Qual è questa causa, io vi domando: è l'anima stessa, voi rispondete col vostro Leibnizio: la sensazione esce dall'anima stessa, dalla natura stessa dell' anima senza alcuna influenza esterna: essa esisterebbe ancora tale quale esiste, sebbene niun corpo realmente esistesse. Io nego, senza esitare, questa vostra proposizione: io dico, che l'anima non è la causa efficiente delle sue sensazioni, e che non può esserlo; io dunque non sono armonista, non adotto il sistema che voi adottate, sul commercio dell'anima col corpo.

La causa delle sensazioni, dice Malebranche, non è nè l'anima stessa, nè i corpi sono questa causa; questa causa è Dio: egli solo può produrre le sensazioni nell'anima, e modificarla: io nego ugualmente senza esitare la dottrina malebranchiana, ed asserisco che Dio non è la causa efficiente delle sensazioni nell' anima.

Un altro filosofo, Maupertuis, mi dice: la causa effi-

(1) *Loc. cit.*

ciente delle sensazioni nell'anima mi è ignota: io non conosco se sia l'anima stessa o Dio, o i corpi esterni; io nego ugualmente questo scetticismo relativo alla causa delle sensazioni: io asserisco positivamente, che la causa efficiente delle sensazioni è l'azione de' corpi sui nostri sensi; e se voi mi dite, che il modo di questa azione è incomprensibile, io vi soggiungo, che qualunque azione è incomprensibile; io dunque non sono armonista, non sono occasionalista, non sono scettico sul commercio dell'anima col corpo, io son dunque influssionista; ma non son influssionista alla scolastica, io ne convengo; e dopo questa dichiarazione non deve più fra di noi esservi alcuna controversia.

L'abate Genovesi si mostra inclinato ad ammettere l'influsso fisico; ma, in qualche parte, nel senso degli scolastici; e siccome egli non ebbe un'esatta idea dell'azione, perciò cade in vari errori, e si trova imbarazzato da varie difficoltà: è da notarsi, fre le altre, la seguente, che egli si propone contro il fisico influsso: « Quædam sunt « in hac scholarum veterum doctrina, quæ nec ipsos in- « tellexisse scholasticos, si ingenui esse velint, nepotes « concedent; nec philosophorum recentium ullus: veluti « qui transfundi ex corpore in animam quidpiam; et in « eo *spiritualizari*, qui ex animo in corpus, atque in hoc « *corporalizari* queat, quæ recte vocabula nihili appellat « Wolfius; qui corpus ab incorporea substantia agitari « possit: nam reactione id fiat aliqua, an nulla fieri in- « telligi nequit, quum naturæ corporeæ proprium sit rea- « gere in agentia et impellentia: reagere vero in animum « corpus minus etiam intelligi potest. Quod si scholastici « regerant, eam objectionem spectare omnes corporum « vires activas, ipsum quoque deum, si ad illum velut om- « nis motionis fontem confugiatur; de viribus creatis an- « nuemus; sed fatebimur esse ut hæc, ita illud ignotum. « Deus vero quum sola voluntate agat omnipotente, « quæ animabus creatis convenire nequit, non est huic

« rei consentaneum exemplum. Non dubito quin (si in « re tam obscura minus obscura speciem veri ementiri « possit) intelligatur facilius a *vi informante* agitari cor- « pus aliquod, quam *ab assistente*: sed in re etiam minus « obscura tantum superest tenebrarum, ut qui id negare « velit, sit conscientiam dissimulaturus. Itaque non inju- « ria Wolfius inter qualitates occultas eam doctrinam re- « tulit, et quod lepidum est, geometrica demonstratione « confirmavit (1). »

Il dire cogli scolastici, che alcuni moti del corpo passano dal corpo nell'anima ove si *spiritualizzano*, e che alcuni modi dell'anima passano dall'anima nel corpo ove si *corporalizzano*, non solamente è una proposizione inconcepibile, come abbiam osservato di sopra, ma eziandio assurda. Ma il rigettare l'azione del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo, sul motivo che essa è incomprensibile ed inesplicabile, è una falsa logica; poichè qualunque azione è inesplicabile ed incomprensibile; nè si può escludere la stessa azione divina, del che basta recar qui per prova quanto dice lo stesso Genovesi sull'azione creatrice; egli scrive ciò che segue: « Sed et de actione, qua res crean- « tur nimium quam vellem, subtiliter in scholis dispu- « tatum est, ut ceteris ferme omnibus, in quo scholæ « illæ æquo justius fuere curiosæ. Placuit quibusdam « actionem, qua Deus res creavit, esse deo, *immanen-* « *tem*, nullo modo *transeuntem*. Creatio, inquiunt, si « actio est transiens, subjectum habet aliquod, id quod « transeat, id quod cum creatione pugnat, qua res ita « fiunt, ut nullum eis preæxistat subjectum. *Hæc*, inquit « Suarez, *censetur esse sententia D. Thom. 1. p. q. 45,* « *art. 3. cumque ita explicant Cajetanus, aliique Tho-* « *mistæ.*

« At B Th. ait *oportere omne agens conjungi ei, in* « *quod immediate agit; et sue virtute illud contingere*

(1) *Metafisica latina, par. III, prop. XXXI.*

« (1 p. 98, art. 1); itaque hoc ut sit, quemadmodum
« creatio est *actio formaliter immanens*, ita creaturæ
« *formaliter sint* in Deo necesse est, id quod cum tota
« Dei ac creaturarum natura pugnat. Ergo aliis docuere,
« *creationem esse aliquid extra Deum, tamen in re*
« *non esse aliquid distinctum a creaturis, quæ crean-*
« *tur.... Sed realiter, et essentialiter esse ipsas creatu-*
« *ras, quæ creantur. Nempe actio ut actia necessario de-*
« *bet esse in suo termino*, quod decretum verissimum
« pronunciat Suarez. At est procul dubio creatio Dei actio:
« quumque doceant Scholæ, *nullam esse actionem dei re-*
« *spectu illius proprie transeuntem* (Suarez ibidem); crea-
« tio est ipsa dei vis immanens idemque sunt creaturæ,
« quæ *essentialiter sunt creatio.* Sed et hæc cum tota
« dei et creaturarum natura pugnant. Quanto fuerat sa-
« tius pronunciare rotunde, quod efficit Max. Tyrius; ad
« *nutum Dei cuncta prodire est nihilo*, quam eo nimia
« curiositate evadere, unda omnis exitus sit præclusus?
« Infiniti potens est Dei voluntas, proportionalis scilicet En-
« titati: id mihi clarum est. Itaque satis est velle ut ea
« existant, quæ vult (1). »

L'azione divina è dunque incomprensibile, sebbene la sua esistenza sia incontrastabile. L'azione delle creature, sotto qualunque aspetto si consideri, lo è ancora: l'abbiamo veduto nell'azione immanente della volontà. Non si può, in conseguenza, rigettare l'azione reciproca fra l'anima ed il corpo sul motivo della sua incomprensibilità. Lo stesso Genovesi aveva scritto innanzi: « Christia-
« ni omnes philosophi non verentur asserere, modum crea-
« tionis ex nihilo *mysterium* esse naturali rationi imper-
« vium. »

Nei brani rapportati di Genovesi si vede un filosofo, il quale, seguendo la guida non sempre veggente degli scolastici, non sa dare a' suoi pensieri un punto di appog-

(1) *Op. cit., par.* 1. *Prop. LXV. Schol.*

gio stabile. L'azione creatrice non è *transeunte*, come non lo è alcuna azione, se col vocabolo *transeunte* s'intende, che passi qualche cosa dall'essenza divina al di fuori; lo è, se s'intende che l'effetto dell'azione non è una modificazione dell'essere divino; ma una moltitudine di esseri realmente distinti dall'essere creatore.

La dipendenza dell'anima dal corpo nelle sue sensazioni, si domanda, è essa appoggiata su di alcun motivo legittimo? È appoggiata, io rispondo, alla testimonianza della coscienza. La sensazione si offre alla coscienza come legata al soggetto che sente ed all'oggetto sentito: essa si mostra legata al soggetto che sente, in quanto si mostra come una modificazione dell'anima: essa si mostra legata all'oggetto sentito con una doppia relazione; l'oggetto sentito è l'oggetto della sensazione, poichè questa è la percezione di un oggetto esterno al principio che sente; e questa è la prima relazione della sensazione all'oggetto sentito: questa relazione le è comune con ogni pensiero: poichè ogni pensiero si riferisce essenzialmente ad un oggetto: ogni desiderio, per esempio, si riferisce all'oggetto desiderato, ogni volere all'oggetto voluto, ogni immaginazione all'oggetto immaginato, ec.

Ma la sensazione ha un'altra relazione all'oggetto sentito, che le è propria, e che la distingue da qualunque altra modificazione dell'anima: questa relazione consiste nell'essere l'oggetto sentito causa della sensazione stessa. In generale, ciò che distingue la percezione intuitiva empirica da qualunque altra percezione, si è che l'oggetto percepito dalla percezione empirica è causa eziandio della percezione: esso si mostra ed apparisce all'anima. Nel senso intimo l'oggetto è lo stesso soggetto della coscienza, poichè l'*io* è insieme l'oggetto ed il soggetto della coscienza; ma nella sensazione esterna il soggetto che sente non è lo stesso dell'oggetto sentito.

La sensazione si offre alla coscienza come una modifi-

cazione passiva; essa è dunque tale. La sensazione perciò ha una causa esterna; e questa causa è lo stesso oggetto sentito, secondo la stessa testimonianza della coscienza. Se la testimonianza della coscienza è verace, fa d'uopo ammettere tutto ciò che la stessa ci rivela; essa ci rivela l'esistenza in noi di tre facoltà distinte, una delle quali consiste nel percepire le cose attualmente esistenti, che si mostrano immediatamente allo spirito, l'altra nel percepire le cose che non sono state, nè sono attualmente. Io vedo un palagio; ne immagino un altro che ho veduto; io ne concepisco nel mio pensiero un altro che non esiste in luogo esposto alla mia vista. Queste tre facoltà o i loro atti si offrono alla coscienza come distinti e diversi l'uno dall'altro: ogni individuo del genere umano distingue la sensazione, la memoria e la semplice immaginazione creatrice. Volendo ammettere i dati della coscienza, bisogna ammettere la distinzione di queste tre percezioni. Ora, la coscienza le distingue dalla diversa relazione dell'oggetto percepito alla percezione; nel caso della sensazione, questa modificazione passiva dell'anima si offre alla coscienza come prodotta dallo stesso oggetto sentito; nè la memoria, nè l'immaginazione si riguardano come prodotte dall'oggetto percepito; poichè per la prima l'oggetto percepito si riguarda come assente, e per la seconda si riguarda come non esistente affatto. Se dobbiamo ammettere l'esistenza della sensazione sulla testimonianza della coscienza, dobbiamo, sulla stessa testimonianza, ammettere la sensazione tale quale si mostra alla coscienza; ora, la sensazione si offre come una modificazione passiva, e come la percezione di un oggetto agente sul *me*; essa è dunque tale. La coscienza sente il *me* affetto da qualche cosa, che la sensazione gli manifesta. Lo spirito è limitato, e sente sè stesso come limitato da un agente esterno che lo limita: egli è dunque tale, e perciò il *fuor di me* si presenta alla coscienza come agente sul *me*

Wolfio s'inganna enormemente, e con lui s'inganna eziandio tutta la turba de' metafisici che lo seguono ciecamente, allora che questi filosofi insegnano che l'esperienza ci manifesta solamente la coesistenza dei moti colle sensazioni, ma non già la reale dipendenza delle sensazioni da' moti. L'esperienza interna non si limita ad istruirci dell'esistenza delle sensazioni in noi, ma ci istruisce ancora della loro origine; e siccome la coscienza non c'inganna, dicendoci che i nostri voleri vengono dal di dentro di noi; che i nostri giudizi e raziocinii vengono pure dal di dentro di noi, ma che son subordinati a' nostri voleri; che i desiderii prevengono i voleri, sebbene vengano pure dall' interno dell' anima; così non ci inganna allorchè ci attesta che la sensazione viene dal di fuori, e che viene dallo stesso oggetto il quale si manifesta al nostro spirito. Il linguaggio degli uomini sú questa distinzione è uniforme; ognuno dice: *Io son bruciato dal calore del sole; io sono assiderato dal freddo che viene dalle nevi cadute*; *io voglio la tal cosa*; *io desidero la tal altra*; *io giudico così.* Queste diverse maniere di esprimersi indicano la diversa origine de' voleri, de' desiderii, de' giudizi e delle sensazioni. La coscienza parla in un modo chiaro in tutti gli uomini, e parlerebbe nello stesso modo ne' filosofi, se essi, rinunciando alla mania di voler tutto dimostrare, e di porsi innanzi de' fatti e dell'esperienza, si contentassero di osservare semplicemente i fatti primitivi. Come negare, che la coscienza sente il *me* come modificato e limitato dagli oggetti che lo circondano? La coscienza percependo il *me*, lo sente attivo nelle azioni di lui; lo sente passivo nelle sue passioni; essa lo sente colle relazioni reali che egli ha cogli oggetti che lo circondano: tale è l'analisi del fatto primitivo della coscienza del *me sensitivo* di un *fuor di me.* L'azione dunque del corpo nell' anima è un fatto attestatoci dalla coscienza di noi stessi.

Ma che cosa diremo dell'azione dell' anima sul corpo? Nella lezione LXIV, ho provato, che bisogna am-

mettere nel nostro corpo moti, i quali non derivano da un principio meccanico, ma da un principio intelligente. Sebbene noi non conosciamo il come l'anima nostra produca moti nel nostro corpo, pure possiamo, in particolare, addurre la ragione per la quale si osserva, nel nostro corpo, un certo moto volontario piuttosto che un altro. Se mi domandate, perchè io essendo seduto mi alzo e cammino, vi dirò perchè voglio movermi; e se mi domandate di nuovo, perchè io mi son mosso verso destra piuttosto che verso sinistra, vi risponderò, perchè così ho voluto: nei miei particolari voleri io trovo dunque la ragion sufficiente de' moti particolari volontari del mio corpo.

Abbiamo dunque due motivi, per giudicare che l'anima nostra è la causa efficente de' moti volontari del nostro corpo; uno si è la costante unione fra i voleri dell'anima ed alcuni moti nel nostro corpo, qualora non vi è alcun difetto nella fisica organizzazione: l'altro si è che i moti volontari del corpo sono spiegabili per mezzo de' voleri particolari dell'anima. Se ne aggiunga un terzo, e si è che questi moti, come abbiam detto, non possono aver per causa un principio meccanico. Per esser certi che questi moti sono prodotti dall'anima, bisognerebbe provare che il principio intelligente motore del corpo è l'anima nostra; ma qual altro può esser mai? È cosa degna di un filosofo, allorchè si presenta una causa naturale intelligibile di un effetto naturale, il ricorrere senza alcun motivo a Dio?

Ma io dico di più, che se Dio fosse la causa efficiente immediata de' moti volontari del nostro corpo, noi non avremmo di questi moti quel sentimento che ora ne abbiamo. Noi distinguiamo i moti naturali del nostro corpo, per esempio il suo peso, il moto del sangue, ec., da' moti esterni prodotti in esso da una causa esterna; così se uno move il mio braccio, io sento che il moto del mio braccio deriva da una causa esterna; se dunque i nostri moti volontari fossero effetti dell'azione divina, noi non potremmo sentirli come spontanei. Se noi li sentia-

mo come spontanei, essi derivano dunque da un principio interno a noi, cioè dall'azione dell'anima sul nostro corpo.

Cousin riguarda l'efficacia della nostra volontà sul corpo, come un dato della coscienza: « Io faccio sforzo per movere il mio braccio ed io lo movo. Quando si fa attentamente l'analisi di questo fenomeno dello sforzo, ecco ciò che ne deriva: 1.° La coscienza di un atto volontario; 2.° la coscienza di un moto prodotto; 3.° un rapporto del moto all'atto volontario. E quale è mai questo rapporto? È evidente che esso non è un semplice rapporto di successione. Ripetete in voi il fenomeno dello sforzo, e riconoscerete, che attribuite tutti, con convinzione perfetta, la produzione del moto, di cui voi avete coscienza, all'operazione volontaria anteriore, di cui eziandio avete coscienza. Per voi la volontà non è pure un atto puro senza efficacia, essa è un'energia produttiva (1). »

Ma non può dirsi, come si dice nel passo riportato, che noi abbiamo la coscienza del moto. La coscienza non percepisce che ciò che è interno allo spirito; tutto quello che è esterno allo stesso è l'oggetto immediato della sensazione, non già della coscienza. Ecco per quanto mi sembra, i fatti che ci manifesta la coscienza: 1.° L'atto volontario, ossia il volere un tal moto, per cagion di esempio il moto del mio braccio; 2.° la percezione del moto spontaneo del mio braccio, o del mio braccio in moto spontaneo; noi non percepiamo questo moto come derivante dall'esterno di noi, come percepiamo quello che si produrrebbe nel nostro braccio allorchè un altro lo movesse. È poi incontrastabile che tutti gli uomini generalmente sui motivi esposti riguardano i moti volontari come effetti realmente prodotti dalla nostra volontà. Questi moti hanno per causa un principio intelligente;

(1) Cousin, *Cours de l'histoire de la phil.*, 19. *leçon*.

in questi moti l'uomo si move da sè, non è mosso; questo principio intelligente è dunque nell' uomo, esso si manifesta alla coscienza, ed i moti volontari sono spiegabili per mezzo di questo principio intelligente, cioè della nostra volontà. Non vi è dunque che uno spirito di cavillazione, che possa negare questa causalità dell'anima nel corpo. Se i moti chiamati volontari sono spiegabili per mezzo della volontà, non è necessario di porre nell'anima con alcuni filosofi una forza motrice del corpo: niente ci autorizza ad ammetterla: questi moti dipendono immediatamente dalla volontà; nè la coscienza ci manifesta nell'anima altre azioni fuori del conoscere e del volere.

LEZIONE LXXIII.

DEL SISTEMA DEL FISICO INFLUSSO SECONDO I PERIPATETICI.

I peripatetici riguardavano l'anima come la *forma sostanziale del corpo*, la quale penetra ed è sparsa in tutto il corpo, essendo tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte, ed essendo il principio vitale ed essenziale del corpo e la forma della *corporeità* ed *animalità* del corpo organico.

Ma per intender bene questa dottrina peripatetica, fa d' uopo conoscer l'altra, cioè la dottrina peripatetica delle *forme sostanziali.*

I peripatetici insegnavano, che i principii della generazione naturale, cioè del corpo naturale, son tre: *la materia, la forma e la privazione.* Quando, per cagion di esempio, dal legno si produce o si genera la cenere, sono necessarie queste tre cose, cioè la materia del legno, la quale è la stessa della materia della cenere; la forma della cenere, la quale rende la materia cenere piuttosto

che legno; e la privazione di questa forma della cenere, poichè se questa forma esistesse nella materia, la cenere non sarebbe generata o prodotta, ma esisterebbe pria di esser generata e prodotta.

La materia, secondo i peripatetici, è indifferente a tutte le forme; così la stessa materia, che è legno, è poi fuoco, ed indi cenere; essa è legno, perchè si unisce a lei la forma del legno: diviene fuoco, allorchè si corrompe la forma del legno, l'abbandona, e vi si unisce la forma del fuoco; diviene poi cenere, allorchè corrompendosi la forma del fuoco e cessando di essere in essa, vi succede la forma della cenere; perciò, *in facto esse,* ogni corpo naturale è composto di *materia* e di *forma.* « Aristoteles « et cum eo Peripatetici considerantes corpus naturale in « duplici statu, scilicet in fieri, et in facto esse, duplicis « generis illius principia assignant; tria quidem prout est « in fieri, seu dum fit, scilicet materiam, formam, et « privationem; duo vero tantum dum factum est, nimirum « materiam et formam, quibus omnis corpora constitui, et « constare affirmant. Hanc philosophandi rationem, quæ « utpote veritati et naturæ magis consona ab omnibus scho- « lis publicis, eo usque dierum probata, et acceptata fuit, « hac ætate nostra Cartesius novitatis studio evertere ag- « gressus est (1). »

La materia si divide da' paripatetici in *prima* ed in *seconda.* E intendono per *materia prima*, una sostanza fisicamente incompleta, la quale sia il soggetto comune indifferente a ricevere qualsivoglia forma. « Duplex materia « distinguitur secundum duplicem ejus considerationem. « *Prima* scilicet, quæ consideratur prout est in se; et « quatenus nec aliqua forma vestitur, nec ad formam « recipiendam aliquibus præviis dipositionibus afficitur. « *Secunda* vero nominatur dum aliqua forma, aut dispo- « sitionibus ad eam recipiendam induitur (2). »

(1) *Frassen, de principiis physicis, pag.* 15, *t. II della sua filosofia.*
(2) *Frassen, loc. cit.*

Lo stesso autore definisce pure la materia prima così: « *Materia est substantia physice incompleta a forma sub-* « *stantiali determinabilis ad faciendum corpus naturale* « 1.° dicitur *substantia*, in quo distinguitur tum a priva- « tione, tum ab omnibus accidentibus; 2. *physice incom-* « *pleta*, quibus a corpore naturali seu composito physi- « co secernitur: materia enim physice est incompleta cum « sit pars physica; 3. *A forma substantiali determinabi-* « *lis*, quibus a forma substantiali segregatur. Cætera ver- « ba aperiunt effectum materiæ primæ conjunctæ et uni- « tæ cum forma, et per hoc distinguitur ab aliis subjectis, « quæ cum forma accidentali faciunt unum per accidens. »

I peripatetici riguardavano la materia prima come necessaria per tutti i cambiamenti che si osservano nel mondo materiale: ecco come ragionavano: Allorchè il fuoco, per esempio, produce il fuoco nel legno, il fuoco prodotto, o si produce secondo tutte le sue parti, o non si produce secondo alcuna parte, o si produce secondo qualche parte; se il fuoco si produce in intero, allora si ammette negli agenti naturali una potenza creatrice, il che è falso; se non si produce secondo alcuna parte, allora il fuoco non si produce affatto, il che è contro l'ipotesi; bisogna dunque ammettere, che il fuoco si produce, ma non interamente; esso non si produce riguardo alla materia prima, che è preesistente alla sua produzione, ma si produce riguardo alla forma sostanziale, che sopravviene alla materia.

I peripatetici definivano ancora la materia prima negativamente: « *Materia nec est quid, nec quantum, nec* « *quale, nec aliquid eorum quibus ens determinatur, sed* « *horum omnium est commune subjectum* (1). »

La materia prima era riguardata eziandio come una di specie in tutti i corpi, ma distinta di numero nei corpi numericamente diversi.

(1) *Frassen, loc. cit.*

Ma che cosa è mai la forma sostanziale tanto famosa nel peripateticismo? Ascoltiamo il citato Frassen: « Formam naturalem, qua corpus quodlibet in suo esse specifico constituitur, et ab alio quovis distinguitur, omnes « philosophi censuerunt admittendam: corpora quippe « cum sint diversa, etiam distinctas specie debent involvere formas, quæ sint hujus diversitatis principium « et ratio. At non conveniunt omnes in assignanda, et « explicanda ipsius formæ definitione et essentia... Peripatetici cum suo principe contendunt in corpore quovis « naturali admittendam esse formam quandam principem, « quæ sit *substantia incompleta* per generationem de novo producta, ab accidentibus, et eorum temperie, nec « non et a materia distincta, et cum ea concurrens ad « constitutionem corporis naturalis. »

Malebranche spiega l'origine delle forme sostanziali a questo modo: « Prendiamo qualche corpo in particolare, di cui si ricercherebbe la natura, e vediamo ciò che farebbe un uomo il quale volesse, per esempio, conoscere che cosa è il miele e che cosa è il sale. La prima cosa che farebbe questo uomo, sarebbe di esaminarne il colore, l'odore, il sapore e le altre qualità sensibili; quali son quelle del miele e quelle del sale, in che cosa esse convengono, in che cosa differiscono, ed il rapporto che possono eziandio avere con quelle degli altri corpi. Ciò fatto, ecco presso a poco come egli ragionerebbe, supposto che credesse, come un principio incontrastabile, che le sensazioni fossero negli oggetti de' sensi:

« Tutte le cose che io sento gustando, vedendo e maneggiando questo miele e questo sale, sono in questo miele ed in questo sale. Ora è indubitabile che ciò che io sento nel miele differisce essenzialmente da ciò che io sento nel sale. La bianchezza del sale differisce senza dubbio dal colore del miele maggiormente che dal più al meno, e la dolcezza del miele dal sapore pungente del sale, e per conseguenza bisogna che vi sia

una differenza essenziale fra il miele ed il sale; poichè tutto ciò che io sento nell'uno e nell'altro, non differisce solamente dal più al meno, ma esso vi differisce essenzialmente.

« Ecco il primo passo che farebbe questa persona. Perchè senza dubbio egli non può giudicare che il miele ed il sale differiscono essenzialmente, se non perchè egli trova che le apparenze dell'uno differiscono essenzialmente dalle apparenze dell'altro; cioè che le sensazioni che egli ha del miele differiscono essenzialmente da quelle che egli ha del sale, poichè non ne giudica che per l'impressione che questi corpi fanno sui sensi.

« Egli riguarda dunque in sèguito la sua conclusione come un nuovo principio, dal quale cava altre conclusioni in questa maniera:

« Poichè il miele ed il sale e gli altri corpi naturali differiscono essenzialmente gli uni dagli altri, ne segue che s'ingannano grossolanamente coloro, i quali ci vogliono far credere non consistere la differenza che trovasi fra questi corpi, in altra cosa che nella differente configurazione delle piccole parti che li compongono. Perchè non essendo la figura essenziale a'differenti corpi, che la figura di queste piccole parti che essi immaginano nel miele cambii, il miele resterà sempre miele, quando queste stesse parti avrebbero la figura delle piccole parti del sale. Così bisogna necessariamente che si trovi qualche sostanza, la quale essendo unita alla materia prima comune a tutti i differenti corpi, facesse che essi differiscano essenzialmente gli uni dagli altri.

« Ecco il secondo passo che farebbe questo uomo, e la felice scoperta delle *forme sostanziali*: di quelle sostanze feconde, le quali fanno tutto ciò che noi vediamo nella natura, sebbene esse non sussistano che nell'immaginazione del nostro filosofo. Poichè si trovano in ciascun corpo naturale due sostanze che lo compongono: l'una che è comune al miele ed al sale e a tutti gli altri corpi, e l'altra la quale fa che il miele sia miele, che il

sale sia sale; e che tutti gli altri corpi sieno ciò che essi sono, segue che per la prima, la quale è la materia, non avendo alcuna cosa contraria, ed essendo indifferente a tutte le forme, deve rimanere senza forza e senza azione, poichè essa non ha bisogno di difendersi: ma per le altre, che sono le forme sostanziali, hanno bisogno di esser sempre accompagnate di qualità di facoltà per difenderle. Bisogna che esse stieno sempre in guardia, per paura di esser sorprese; che esse travaglino continuamente alla loro conservazione, ad estendere il loro dominio sulle materie vicine, ed a spingere la loro conquista il più lungi che esse potranno; perchè se esse fossero senza forza, o se questa cessasse di operare, altre forme verrebbero a sorprenderle, e subito là annienterebbero. Bisogna dunque che esse combattano sempre, e che nutriscano quelle antipatie e quegli odii irreconciliabili contro quelle forme nemiche, le quali non cercano che di distruggerle.

« Che se avviene che una forma s'impadronisca della materia di un'altra, che la forma di cadavere, per esempio, s'impadronisca del corpo di un cane, non basta che questa forma si contenti di annientar la forma del cane, bisogna che il suo odio si soddisfaccia nella distruzione di tutte le qualità che hanno seguito il partito della sua nemica. Bisogna che subito il pelo del cadavere sia bianco di una bianchezza di nuova creazione; che il suo sangue sia rosso di una rossezza che non dia alcun sospetto; che tutto questo corpo sia coperto di qualità fedeli alla loro padrona, e che esse la difendano con quel poco di forza che hanno le qualità di un corpo morto, che ben tosto debbono pur esse perire. Ma perchè non si può sempre combattere, e che tutte le cose hanno un luogo di riposo, bisogna, senza dubbio, che il fuoco, per esempio, abbia il suo centro ove esso tende sempre di andare per la sua leggerezza e per la sua inclinazione naturale, ad oggetto di riposarsi, di non bruciar più, e di abbandonare

ancora il suo calore, che esso non conserva qui se non che per la sua difesa (1). »

Chiunque ha letto le opere degli scolastici, conosce che l'illustre autore della ricerca della verità ha esposto fedelmente la loro dottrina sulle forme sostanziali.

Dalla dottrina esposta segue che le generazioni e le corruzioni naturali non sono varie modificazioni e determinazioni delle sostanze primitive, ma che si generano nuove sostanze, siccome se ne annientano altre; queste sostanze, che si generano e si annientano, sono sostanze incomplete, cioè sono le forme sostanziali. È utile di terminare di darvi una sufficente conoscenza di questa parte della dottrina peripatetica, ed io lo faccio volentieri recandovi ciò che ne dice il più volte citato padre Frassen: egli si propone la seguente quistione: « *Qualiter forma depen-* « *deat a materia in fieri et conservari* », e scrive: « Tres « circa præsentem quæstionem occurrunt examinandæ « sententiæ, duæ quidem extremæ, et una media. Prima « fuit Anaxagoræ, asserentis formas nullatenus produci, « nec ullam fieri veram generationem, sed semina rerum « omnium in quolibet corpore delitescere, et per coali- « tionem in nova concrescere corpora, quam opinionem « cum Scaligero nonnulli recentiores propugnant. Secunda « huic sententiæ extremæ opposita censet formas extrin- « secas advenire materiæ, nec ullatenus in ea præexiste- « re, sed eas vel a solo Deo proprie creari, ut visum est « Philopono Aristotelis interpetri; vel a Cœlo proficisci « ut placuit Farmelio: vel ab Ideis divinis imprimi, ut Pla- « tonici tradiderunt: vel ab intelligentia aliqua procede- « re, ut persuasum habuit Avicennas. Tertia, inter hæc « extrema medium tenens, est omnium Peripateticorum, « qui docent formas, nec actu in materia præexistere, « nec omnino ab extrinseco advenire, sed eas in mate- « ria potentia virtualiter contineri, et ab ea educi per « agens aliquod extrinsecum; ita ut formam non educe-

(1) *Ricerca della verità, lib l, cap. XVI.*

« ret nisi ad id concurreret materia tanquam subjectum
« illius operationis et productionis: si quidem ex nihilo
« nihil fit naturaliter. Notandum 1. Eductionem esse
« speciem actionis, creationi oppositam; sicut enim ratio
« formalis creationem constituens, est fieri indipendenter
« a subjecto, et ex nihilo; ita ratio formalis constituens
« eductionem, est fieri ex aliquo tanquam ex subjecto.

« Notandum 2. In eductione tria concipi, 1. est illud
« *a quo* fit eductio; 2. illud *cujus* fit eductio; 3. est il-
« lud *ex quo* fit eductio. Primum est agens, secundum est
« forma, tertium est materia. Unde ad eductionem duæ
« causæ concurrunt, scilicet efficiens et materialis; illa ut
« principium activum, hæc ut principium passivum et re-
« ceptivum: illa producendo, hæc sustentando; ita ut in-
« fluxus materiæ in eductione formæ non sit solum illius
« receptio; alioquin anima rationalis etiam dici possit edu-
« ci; quia dum producitur in corpore recipitur: sed ul-
« tra hanc receptionem requiritur dependentia in fieri, es-
« se et conservari ab influxu materiæ; ita ut sine tali in-
« fluxu, forma nec fieri, nec conservari possit ab agente
« naturali. Hinc forma producenda dicitur esse in duplici
« potentia, agentis nempe et materiæ; est in potentia agen-
« tis, quia ab eo potest produci; est in potentia materiæ,
« quia ex ea educi potest. »

I peripatetici applicarono questa loro dottrina delle forme sostanziali all'unione dell'anima col corpo. Il corpo umano è certamente diverso dagli altri corpi della natura; esso deve dunque esser composto di materia e della sua particolar forma sostanziale, la quale lo rende corpo vivente umano, e gli dà tutte le proprietà che in esso si osservano; ora, una tal forma sostanziale del corpo umano è appunto l'anima. Ciò fa intendere, che l'anima non sia di una natura diversa delle altre forme materiali de' corpi naturali; per cagion di esempio del fuoco. San Tommaso di Aquino nel capo 68 del secondo libro *Contra gentiles*, si propone il seguente argomento: « *Quali-*

« *ter substantia intellectualis possit esse*; *corporis forma*, ed egli scrive: « Ex præmissis igitur rationibus conclude-
« re possumus quod intellectualis substantia potest corpo-
« ri uniri ut forma.

« Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis al-
« terius, duo requiruntur, quorum unum est ut forma sit
« principium essendi substantialiter ei cujus est forma:
« principium autem dico non effectivum sed formale, quo
« aliquid est et denominatur ens : unde sequitur aliud,
« scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse;
« quod non contingit de principio effectivo cum eo cui
« dat esse: et hoc esse est in quo subsistit substantia
« composita quæ est una secundum esse ex materia et
« forma constans. Non autem minus est aliquid unum ex
« substantia intellectuali, et materia corporali, quam ex for-
« ma ignis et ejus materia, sed forte magis : quia quanto
« forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia
« magis efficitur unum. »

È certo che vi sono in tutto il corpo umano moti vitali. Ora, questi moti debbono, secondo i peripatetici, derivare dalla forma sostanziale del corpo umano, come dalla forma sostanziale dell'acqua derivano i moti dell'acqua, e dalla forma sostanziale del fuoco derivano i moti del fuoco; poichè la materia non fa nulla, è priva per sè stessa di energia e di atti: tutto fa la forma sostanziale. Tutti i moti involontari del corpo umano, di qualunque specie essi sieno, derivano necessariamente dalla natura dell'anima umana; e non si può intendere che tali moti abbiano esistenza, se non perchè l'anima diffondesi per tutte quelle parti del corpo, nelle quali avvi una vita ed energia naturale, perchè l'anima è la forza vitale del corpo. E poichè l'anima non può esser divisa in parti, essa sarà tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte del corpo. Se domandasi ad un peripatetico, come si fa la concozione degli alimenti nello stomaco, egli vi risponde: *Per la facoltà che ha l'anima della conco-*

zione. Se gli si domanda, come una parte di questi alimenti digeriti esce dal corpo, egli risponde: *per la facoltà che ha l'anima di espellerli.* Se gli si domanda, come la bile si separa dal sangue, egli risponde: *Per la facoltà segregatrice dell'anima.* Se gli si domanda, come il cuore si move incessantemente, egli risponde, *che ciò avviene per la facoltà che ha l'anima di moverlo.*

Questa dottrina peripatetica sul commercio dell'anima col corpo conduce legittimamente al materialismo. In primo luogo si riguarda l'anima come un tutto; ora l'idea di tutto è l'idea di un insieme di parti; quando dunque si dice che l'anima è tutta in tutto il corpo, si enuncia il materialismo; poichè si riguarda l'anima come un tutto, ed insieme si riguarda come estesa, come sparsa in tutto il corpo. Nè si dica che il materialismo è evitato, dal soggiungersi che essa è tutta in ciascuna parte del corpo; poichè ciò moltiplica le contraddizioni e non salva la spiritualità dell'anima. Moltiplica le contraddizioni, poichè si suppone che l'anima sia insieme una e molteplice, cioè che l'anima stessa sia insieme un'anima ed una moltitudine di anime della stessa specie, ma che differiscono numericamente; non salva la spiritualità dell'anima, poichè questa consiste nell'essere le diverse modificazioni, di cui abbiamo coscienza, modificazioni di uno stesso unico soggetto. Ora, se l'anima che sente nel piede non è la stessa numericamente di quella che sente nella mano, le sensazioni che si riferiscono al piede non appartengono allo stesso unico soggetto a cui appartengono quelle che si riferiscono alla mano; se dite che l'anima, la quale sente nel piede, e che è tutta nel piede, è anche la stessa e tutta che si trova in tutto il corpo, perchè, io vi domando, non sente il dolore e nel piede ed in tutto il corpo? Chi mai allora che filosofa di buona fede, può asserire una dottrina cotanto inintelligibile ed assurda?

La stessa ragione che adducono gli scolastici di questa

loro dottrina sul luogo dell'anima conduce, allora che si ragiona con idee chiare, alla materialità dell'anima. San Tommaso da me di sopra citato ragiona a questo modo: « Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse: « Anima autem est actus corporis organici non unius or- « gani tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una « parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam « est forma corporis.

« Quod autem anima est forma substantialis totius, et « partium, patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et « totum, et partes: unde ea abscendente, neque totum ne- « que partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mor- « tui, et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur « anima est actus singularum partium, actus autem est in « eo, cujus est actus; relinquitur quod sit secundum « suam essentiam in qualibet parte corporis (1). »

Ammessa questa dottrina, un materialista potrebbe ragionar così: Ogni atto del corpo è moto; ora, l'anima è atto del corpo organico e di ciascuna sua parte; l'anima dunque non è che moto, essa non è, in altri vocaboli, che l'energia del corpo stesso; e perciò non è nè sostanza, nè semplice. Io confesso che non saprei, ammesso l'antecedente, come negare il conseguente. Il santo dottore è stato molto lontano dal materialismo; anzi egli, nella citata opera, prova a lungo la spiritualità e l'immortalità dell'anima; ma egli aveva adottato, senza prevederne le conseguenze, la dottrina peripatetica delle forme sostanziali, e ciò lo poneva in imbarazzo.

L'abate Genovesi crede che il santo dottore scrivesse così per uniformarsi al linguaggio allora adottato nelle scuole; ma che egli, sul commercio dell'anima col corpo, pensasse come sant'Agostino. Comunque la cosa sia, sembra che il santo dottore abbia preveduto il funesto conseguente che poteva dedursi dall'ammesso antecedente;

(1) *Op. cit., lib. 2, cap. 72.*

e perciò nel citato cap. 68 soggiugne: « Id principium qu·
« homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit
« materiæ conditionem corporalis non est totaliter com-
« prehensum a materia, aut ei immersum sicut aliæ for-
« mæ materiales: quod ejus operatio intellectualis osten-
« dit, in qua non communicat materia corporalis. Quia
« tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget poten-
« tiis quæ per quædam organa corporalia operantur, sci-
« licet imaginatione et sensu; ex hoc ipso declaratur
« quod naturaliter unitur corpori ad complendam spe-
« ciem humanam.

Io debbo confessare che questo linguaggio peripatetico non mi presenta alcun pensiero chiaro; che cosa mai significa non essere il principio intellettivo *totaliter immersum materiae*? è dunque immerso in parte?

Antonio Arnaldo ha pubblicato un'operetta, in cui difende l'opinione cartesiana sul commercio fra l'anima ed il corpo, di contro un peripatetico che riguarda il cartesianesimo come irreligioso; in questa operetta vi sono buone osservazioni, le quali giovano a farci comprender più chiaramente l'opinione de' peripatetici sulla presente quistione. Arnaldo dice, fra le altre cose, quanto segue: « Questo autore vuole spiegare come l'anima è unita al corpo; egli dice che ciò avviene perchè *l'anima rende il corpo partecipe della sua spiritualità*. Ecco delle belle parole; ma che cosa vuol dire ciò? Che cosa è mai questa pretesa partecipazione di spiritualità, che l'anima comunica al corpo? Ciò non può essere una sostanza: ciò deve dunque essere un accidente, una qualità, un modo. Ma di qual natura è questo modo o questa qualità? È ella spirituale o corporale? Se ella è spirituale, come può comprendersi che una qualità spirituale sia la modificazione di un corpo? Se ella è corporale, non può dunque rendere il corpo meno corpo di quello che era, nè per conseguenza renderlo partecipe della spiritualità dell'anima. Ma ciò consiste, dirà egli, nel rendere l'anima il corpo capace di sentimento, di cui per sè stesso è incapace.

« Egli pretende che *l'anima comunica al corpo realmente, formalmente e sostanzialmente, le sue proprietà naturali* ..... egli fa conoscere in alcuni luoghi che intende ciò principalmente della sensibilità, cioè del potere che ha l'anima di avere sentimenti degli oggetti corporali, il quale egli pretende che l'anima comunica al corpo rendendolo sensitivo, perchè suppone, come una cosa indubitabile che non ha bisogno di esser provata, che gli organi de' nostri sensi percepiscono i loro oggetti; *che il nostro occhio vede i colori, che il nostro orecchio ode i suoni*, e così degli altri (1). »

Allora che il citato San Tommaso ci dice che il principio intelligente non è totalmente immerso nella materia, non può forse dirsi che egli intenda con ciò quello che dice il peripatetico confutato da Arnaldo, cioè che l'anima comunica al corpo la sua sensibilità, non già l'intelligenza?

L'abate Genovesi conviene che l'influsso fisico, inteso nel senso de' peripatetici, mena al materialismo: « Mens « humana (egli dice) est substantia a corpore distincta et « diversa; ea autem si corpori unitur ita, ut veteres Aristo- « telici contendunt, efficiet cum corpore unam eamdemque « substantiam, cujus corpus sit materia, mens materiæ « energia, et actum quod illi disserte docent, quod, nisi « macedonis philosophi plurima dehonestamenta deleantur, « nescio utrum sit ei mentis naturæ, quam demonstravi- « mus satis consentaneum.

« B. Tomas incorporalitatis alioquin et immortalitatis « animorum acerrimus patronus, quum percensuisset vete- « rum philosophorum opiniones super unione mentis et « corporis, easque accurate nec ne rejecisset iis verbis « mentis velut *formae substantialis*, et corporis velut ejus « formæ *materiae* unionem adstruit, quæ perspicuum fa- « ciunt, quod dico, non semper illos caute peripateticas

(1) *Arnaldo, examen du Traité de l'essence du corps, par. 4.*

« formulas ita cavisse, ut eos agere oportuit, quos a pravo
« Græci philosophi dogmate longe abesse æquum erat (1). »

Questa osservazione del dotto metafisico è esatta: ma perchè egli aveva antecedentemente cercato di provare queste due cose: « 1. *Scholasticorum opinio caeteris quae « feruntur, hominis naturae accommodatior esse videtur;* « 2. *nec repugnat phaenomenis?* »

Non si potea forse sostenere il fisico influsso se non che nel modo in cui l'hanno inteso gli scolastici? Più, se l'ipotesi scolastica ripugna alla natura spirituale dell'anima, come Genovesi ha potuto dire che essa sembra la più conforme alla natura dell'uomo? Ma esaminiamo diligentemente l'esposta ipotesi scolastica.

LEZIONE LXXIV.

SI ESAMINA L'ESPOSTO SISTEMA DE' PERIPATETICI.

La materia prima de' peripatetici e le loro forme sostanziali sono cose chimeriche. Io ho provato di sopra, che la sostanza è semplice: io ho provato inoltre, che la sostanza è una forza, cioè un principio di cambiamenti. I corpi son composti, in conseguenza sono aggregati di sostanze o di forze: la diversità dei corpi dipende dunque dalla diversità delle forze che li costituiscono: queste nozioni chiare distruggono la materia prima e le forme sostanziali de' peripatetici. Nulla si crea di sostanziale nella natura, per forza degli agenti naturali, e nulla si annienta; le sostanze sono create da Dio, ed esse non sono naturalmente annichilabili: tutti i cambiamenti che osserviamo nella natura, non sono che cambiamenti di modi.

Io ho provato di sopra che tutti i cambiamenti, i quali

(1) *Metaf. lat., par. 3, prop. XXI.*

avvengono ne' corpi, non possono avvenire se non che per mezzo del moto. Concependo dunque l'estensione impenetrabile, solida, mobile, divisibile, modificata incessantemente dal moto, si ha il fondamento di spiegare tutti i fenomeni del mondo fisico e materiale.

Io mi limito qui ad esporvi la dottrina cartesiana, la quale, sotto certi riguardi, può ammettersi, riserbandomi di trattare il dipiù che occorre in altri luoghi.

È vero, dice Bayle a nome de' cartesiani, che la materia prima non può esistere senza essere il tale o tal corpo, e senza avere la tale o tal quantità o misura. Cartesio nondimeno ammise una materia omogenea, la quale è l'estensione continua, divisa in seguito da Dio in parti differenti riguardo alla figura. Ma seguiamo ad esporre questo sistema con Bayle. In primo luogo vi è una materia prima, che considerata in sè stessa non è alcuna cosa di ciò che noi vediamo, che non è nè legno, nè acqua, nè fuoco, nè rossa, nè bianca, nè pesante, e che può divenire tutte queste cose, presso a poco della stessa maniera che un tronco di albero non è nè una sedia, nè uno scanno, nè una statua, nè alcuna cosa fatta di legno, ma può intanto ricevere tutte queste forme. Una gran prova che la materia prima può divenire ogni specie di corpi è che essa interviene in tutte le sorti di generazioni, per esempio, in quella del fuoco, il quale non è altra cosa che il cambiamento in fuoco di una materia che era legno. In fatti il fuoco non si fa dal nulla, ed il legno non si annichila. Dunque ciò che è fuoco in questo momento era prima legno. Vi è dunque una materia che può essere successivamente legno, fuoco e fumo.

In secondo luogo, continua Bayle, essendo per questa materia, come io proverò, un accidente di essere legno o fuoco, questa materia considerata in sè stessa e nella sua essenza, è una sostanza estesa.

La materia prima o il corpo in generale deve dunque

definirsi una sostanza estesa. L'essenza di una cosa consiste in ciò che si concepisce il primo in essa, e che è di tal natura, che se si toglie, la cosa è distrutta. Ma che se le altre proprietà si tolgono rimanendo esso, la cosa di cui si tratta rimane. Ora, tale è l'estensione riguardo alla materia. L'essenza dunque della materia consiste nell'estensione. La prova della minore si è, che tutte le proprietà della materia suppongono l'estensione, e si concepiscono dipendenti dall'estensione. Tali sono la capacità di essere misurata, la figura, l'impenetrabilità, la divisibilità. Perchè è evidente, che se una cosa contiene una certa misura, se può esser divisa in molte parti, se non può essere ridotta in un punto, se può essere quadrata o rotonda, e finalmente se essa può occupare successivamente molti spazi, ciò è perchè essa ha molte parti le une fuori delle altre, laddove noi non concepiamo che una cosa sia estesa, perchè essa è divisibile. Da un'altra parte, è certo che tolta l'estensione non resta alcuna idea della materia, e che questa idea sussiste, finchè l'estensione resta, sebbene si tolga l'odore, il sapore, il colore, la durezza, il peso. Io approvo, continua Bayle, essere impossibile che l'estensione sia separata realmente dalla divisibilità, dalla *misurabilità*, dalla figura, dall'impenetrabilità, perchè queste cose non sono nel fondo che una sola e medesima entità, e che per conseguenza esse son tutte proprietà essenziali ed inseparabili dalla materia. Ma nondimeno egli è vero, che noi concepiamo qualche proprietà fra di esse, e che l'essenza della materia consiste in quella che la prima di tutte è concepita convenire alla materia. Le altre proprietà di cui la materia è suscettibile non sono che proprietà accidentali; tali sono la mollezza, il suono, il colore, il peso, ec.

Questa idea della materia prima, che ci danno i cartesiani, è un'idea chiara. È certo, che limitandoci ai fenomeni, l'estensione si mostra come il soggetto di tutte le qualità che osserviamo ne' corpi; noi concepiamo la fi-

gura, la solidità, il moto, come modi dell' estensione; noi non abbiamo idea di un soggetto a cui l'estensione sia inerente. « Molte persone, dopo aver considerato attentamente l'idea che avevano della materia, per mezzo di tutti gli attributi che ne son conosciuti; dopo avere ancora meditato gli effetti della natura, per quanto la forza e la capacità dello spirito lo possono permettere, si sono fortemente persuase, che l'estensione non suppone alcuna cosa nella materia, sia perchè non hanno avuto l'idea distinta e particolare di questa pretesa cosa che precede l'estensione, sia ancora perchè non hanno alcun effetto che la prova..... perchè queste persone non hanno idea distinta di ciò che potrebbe esser la materia, se la estensione fosse tolta; perchè non vedono alcun attributo che la faccia conoscere; perchè l'estensione essendo data, tutti gli attributi, che si concepiscono appartenere alla materia, son dati, e perchè la materia non è causa di alcun effetto, il quale non possa concepirsi poter essere prodotto dall'estensione diversamente figurata e diversamente agitata, si son esse persuase che l'estensione è l'essenza della materia (1). »

Ma questa idea della materia prima, che hanno i cartesiani, non è la stessa di quella che ne hanno i peripatetici. Essi dicono, che altra cosa è la *quantità radicale*, altra *la quantità attuale*, altra cosa la quantità *per rapporto a sè stessa*, ed altra finalmente *per rapporto al luogo*. La quantità radicale, secondo essi, è la distinzione delle parti, e la loro esigenza naturale di essere le une fuori delle altre. La quantità attuale è la posizione di queste parti della materia le une fuori delle altre. Per la prima quantità le parti della materia sono distinte le une dalle altre per rapporto a sè stesse, cioè che l'una non è l'altra, ma esse non sono distinte relativamente al luogo,

(1) *Malebranche, ricerca della verità, lib. 3. cap. 8, n. 2.*

ciò vale quanto dire, che l'una non è fuori del luogo dell'altra. Esse son tutte le une nelle altre, fintantochè la quantità attuale non le distingua per rapporto al luogo, ponendo le une fuori delle altre. È questa la dottrina del padre Frassen e dello scolastico combattuto da Arnaldo nell'opera di sopra citata.

Ma qual quantità conviene alla materia prima, se essa non è *neque quid*, *neque quale*, *neque quantum*? Risponde il padre Frassen: « Materia nec est substantia « completa, aut forma substantialis, nec quantitas, nec « qualitas, nec alia forma accidentalis, tum absoluta, tum « relativa, sed eorum omnium est commune subjectum pro- « ximum, vel remotum.

« Ubi adverte. Quantitatem esse subjectum commune cæ- « terorum accidentium corporeorum. Substantiam esse sub- « jectum commune omnium prorsus accidentium; mate- « riam vero primam esse subjectum commune omnium for- « marum substantialium, non quidem subjectum cui formæ « hærent, sed quod informetur, ex quo educantur, et in quod « ultimo resolvantur. »

Io confesso di avere un'idea della materia prima, quale la concepiscono i cartesiani, e quale la concepisce Gassendi, che la riguarda come l'estensione solida ed impenetrabile; ma io non ho alcuna idea nè della quantità radicale, nè della materia prima de' peripatetici scolastici.

Avendo meditato su questa dottrina de' peripatetici sulla materia prima, io credo avere scoperto che essa consiste in una idea, che è il supremo grado delle astrazioni; cioè nell'idea generalissima della *possibilità intrinseca di tutte le cose*, riguardata come qualche cosa fuori dello spirito ed indipendente dallo stesso. Io proverò questo mio pensiero altrove. Io parlo della dottrina degli scolastici, perchè Aristotile sembra ammettere una materia omogenea.

Ma diciamo qualche cosa delle forme sostanziali. I filo-

sofi moderni allegano contro le forme sostanziali molti argomenti. Il primo è il seguente.

Una cosa che sussiste per mezzo di un'altra cosa non è una sostanza. Ora tale è la forma; essa non è dunque una sostanza. La forma, secondo i peripatetici, per sussistere, per divenir tale e per operare, dipende dalla materia, dal seno della quale essa è tiràta; poichè ciò significa il vocabolo di *eduzione*, pel quale essi intendono esser prodotto pel concorso della materia in qualità di soggetto.

In secondo luogo i moderni combattono l'esistenza delle forme sostanziali col seguente argomento. Non bisogna moltiplicare gli esseri senza necessità. Ora non vi è alcuna necessità di ammetter le forme sostanziali. Bisogna dunque rigettarle. Per provar la minore del recato sillogismo i moderni dicono che tutti i fenomeni dell' universo si possono spiegare, e si spiegano facilmente, per i diversi modi delle particelle insensibili della materia, cioè dell' estensione impenetrabile. La diversità delle figure delle parti della materia, la loro grandezza, bastano per ispiegare i fenomeni della natura.

Inoltre la forma sostanziale è inutile, per rendere ragione degli effetti naturali e delle proprietà naturali di ciascun corpo, perchè noi non abbiamo alcuna idea chiara di questa forma. Ciò si può provare coll'esempio del legno. La forma sostanziale del legno, secondo i peripatetici, non è nè quella sostanza che riempie un certo spazio, nè il colore, nè la durezza, nè alcuna cosa osservabile nel legno. Ora, noi non abbiamo idea chiara e distinta riguardo al legno, se non che di ciò che i sensi ci fanno percepire in esso. Non abbiamo dunque alcuna idea chiara e distinta della forma sostanziale del legno; ora, come si spiegheranno le proprietà del legno, per mezzo di una forma, di cui non si ha alcuna idea chiara?

Aggiungete, che non si concepisce alcuna differenza fra la forma sostanziale del legno e la forma sostanziale di una

pietra. Se si domanda ad un peripatetico perchè il fuoco ha certe qualità, e produce costantemente certi effetti, egli risponde che ciò è perchè il fuoco ha una forma la quale esige queste qualità, e che può produrre questi effetti; ciò non è certamente spiegare questa qualità; poichè io, per lo appunto, domando quale è questa forma, da cui queste qualità si producono? Quando vediamo un effetto la cui cagione ci è ignota, non bisogna immaginarsi di averla scoperta, quando uniamo a questo effetto una parola generale di *virtù*, di *facoltà*, di *forma sostanziale*, le quali parole non imprimono nel nostro intendimento altra idea, se non che questa, cioè che questo effetto ha qualche cagione, la quale ci è ignota tanto prima di chiamarla forma sostanziale, che dopo di averla così chiamata.

I moderni aggiungono un terzo argomento contro le forme sostanziali. Le forme sostanziali, essi dicono, non sono nè indivisibili nè divisibili; esse dunque non sussistono. Esse non sono indivisibili, poichè le diverse parti di un serpente si movono dopo la loro separazione, e perchè ciascuna parte della materia, per esser completa, ha bisogno di una forma, come i peripatetici ne convengono. Ora, è evidente che le parti della materie non possono essere rese complete dalla forma, senza che la forma sia ad esse unita. Quante parti di materia dunque vi sono, altrettante parti vi debbono essere nella forma. Come dunque la materia è divisibile, così deve esserlo la forma.

Da un altro lato si prova che la forma non è divisibile, perchè se fosse divisibile, essa sarebbe estesa e si vedrebbe una penetrazione naturale delle due dimensioni della materia e della forma.

Ma questo argomento non mi sembra esatto; poichè l'estensione, che si trova nel corpo, non viene dalla materia, ma dalla forma; non ammettono dunque i difensori delle forme sostanziali due estensioni nel corpo, uno

della materia e l'altro della forma. Io direi, che le forme sostanziali dovendo esser divisibili, sono estese, e che perciò essendo sostanze estese ed in moto, sono corpi; i corpi, in conseguenza, non son composti di due sostanze incomplete, come pretendono i peripatetici, cioè della materia prima e della forma sostanziale. I corpi non sono che queste forme sostanziali.

Io terminerò queste osservazioni sulle forme sostanziali de' peripatetici, recando alcune riflessioni dell'autore dell'arte di pensare; egli scrive: « La maggior parte degli argomenti de' quali servonsi gli scolastici, per provare una certa specie bizzarra di sostanze, da loro chiamate *forme sostanziali*, le quali vuolsi che sieno corporee, benchè non sieno corpi, sono pure *petizioni di principio*. Dicon essi: *Quando non ci fossero forme sostanziali, non ci sarebbero generazioni.*

« *Ma ci sono generazioni.*

« *Dunque ci sono forme sostanziali.*

« Si ha solo a distinguervi l'equivoco della parola *generazione*, acciocchè veggasi che l'argomento è una mera petizione di principio. Perchè se per generazione intendesi la produzion naturale di un nuovo tutto della natura, come la produzion di un pollo, che formasi in un uovo, con ragione si dice che in questo senso ci sono generazioni, ma non vi si può concludere che ci sieno forme sostanziali; perchè la sola disposizione delle parti, cagionata dalla natura, può produrre questi nuovi tutti, e questi nuovi enti naturali. Ma se per generazione s'intende, come ordinariamente l'intendono, la produzione di una nuova sostanza, che prima non ci era, cioè di questa forma sostanziale, si supporrà appunto ciò che è in quistione: essendo chiaro, che chi nega le forme sostanziali, non può concedere che la natura produca forme sostanziali. Anzi tanto è vero che tal argomento non può sforzarci a confessare che ve ne abbia, che piuttosto se ne deve dedurre una conclusione totalmente contraria così

« *Se ei fossero forme sostanziali, la natura potrebbe pro-*
« *durre sostanze, che prima non erano.*

« *Ma la natura non può produrre nuove sostanze, perchè questa sarebbe una specie di creazione,*

« *Non ci sono dunque forme sostanziali.*

« Eccone un altro della stessa natura. Dicono essi :

« *Se non ci fossero forme sostanziali, i corpi naturali non sarebbero tutti per sè, come li chiamano, ma sarebbero tutti per accidente; ma sono tutti per sè,*

« *Ci son dunque forme sostanziali.*

« È d'uopo nuovamente pregar coloro che servonsi di questo argomento, che spieghino ciò che intendono per la parola *totum per se*. Perchè se intendono, siccome fanno, un ente composto di materia e di forma, è chiaro questa essere una petizion di principio, essendo il medesimo che il dire:

« *Se non ci fosser forme sostanziali, le cose naturali non sarebbero composte di materia e di forma sostanziale.*

« *Ma esse sono composte di materia e di forma sostanziale,*

« *Ci sono dunque forme sostanziali.*

« Che se con tal parola altra cosa intendono, lo dicano, e vedrassi che niente provano (1). »

Parmi che il *tutto per accidente* degli scolastici sia un tutto di cui gli accidenti si riguardano come parti, come la figura di un pezzo di legno.

Applichiamo ora la dottrina stabilita alla quistione dell'unione dell'anima col corpo. Il corpo umano è dunque, secondo ciò che abbiamo detto, costituito corpo umano in forza della sua fisica organizzazione, la quale è tale indipendentemente dall'anima umana. La circolazione del sangue, la digestione, e tutti gli altri moti necessari alla vita non dipendono in alcun modo dall'anima. Questo *animismo*, figliuolo delle forme sostanziali, è caduto con

( ) *Parte III, cap. XIX.*

queste forme; e mi fa maraviglia, che l'abate Genovesi abbia cercato di farlo risorgere; questo filosofo conviene che noi non abbiamo idea che di due specie di azioni, cioè di moti e di pensieri; egli conviene che i moti non possono convenire che al corpo; l'anima dunque non potrebbe produrre i moti vitali nel corpo che per mezzo de'suoi pensieri: ora quali sono, io domando, i pensieri che corrispondono a questi moti vitali? io non li conosco: l'esperienza tace su di ciò, ed il filosofo sensato deve arrestarsi ove l'esperienza lo abbandona. Se voi mi domandate, quale è il pensiero che corrisponde al cambiamento del colore nel mio volto, io posso additarvelo in quello che mi ha eccitato la lettura or ora fatta di una lettera pervenutami: se mi domandate il pensiero che corrisponde al moto del mio scrivere e del mio camminare, io ve l'addito ne' voleri di questi moti; ma se mi chiedete il pensiero, che produce il moto del mio sangue e quello della digestione, io non sono certamente nel caso di darvi alcuna risposta soddisfacente.

Le piante sono corpi organizzati e viventi; daremo forse ad esse un'anima sensitiva o pensante? Sthal ed i suoi discepoli riguardano i moti vitali come volontari, essi li riguardano come effetti di un disegno o di voleri non percepiti. Ma su qual fondamento asseriscono ciò? Non ve ne è altro, che la loro immaginazione vôta di fondamento.

Nondimeno, riguardo alla vita, vi è una distinzione da farsi circa alle piante ed agli animali, e particolarmente all'uomo. Tanto la pianta che l'uomo hanno ugualmente bisogno degli alimenti, e la loro vita è dagli alimenti dipendente; ma la pianta essendo immobile in un luogo, non appresta a sè stessa gli alimenti: essi le vengono somministrati dal meccanismo della natura; l'uomo al contrario deve alimentar sè stesso, e l'alimentarsi dipende dalla sua volontà: questa comanda i moti necessari pel cibo e per la bevanda dell'uomo: essa sceglie ancora fra diversi cibi quello che vuole, e si serve delle diverse be-

vande a suo piacere; perciò la vita dell'uomo dipende, sotto questo riguardo, dalla volontà di lui; e perciò un uomo, che si lasciasse morir di fame o che prendesse veleno, sarebbe reo di suicidio.

Ci si fanno dalla parte degli scolastici tre obbiezioni, alle quali è necessario rispondere. La prima si è, che negando di esser l'anima il principio vitale e l'energia del corpo, e di essere, in conseguenza, tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte del corpo, l'anima non sarebbe unita al corpo altrimenti che un nocchiero è unito al suo naviglio; la seconda si è che tutte le sensazioni sono negli organi, e che perciò l'anima deve ivi trovarvisi; la terza finalmente è presa fuori della filosofia: ella è poggiata sulla decisione del concilio di Vienna, sotto Clemente X, nel qual concilio si decise che l'anima è la forma sostanziale del corpo.

L'unione che io ammetto fra l'anima ed il corpo, consiste in ciò da cui dipende, che il corpo a cui l'anima è unita è sempre presente all'anima, che l'anima può immediatamente col suo volere produrre in esso moti; e finalmente che l'anima non solamente sente questo corpo, ma sente per mezzo di esso, e le sembra di sentire e di esistere in esso. Ora, tale non è l'unione del nocchiere col suo navilio: il nocchiere può abbandonare il navilio, e questo può, in conseguenza, non essergli presente: il nocchiere non può produrre moto nel navilio, se non che per mezzo di un altro moto; laddove l'anima produce il moto nel proprio corpo col solo volere e col solo pensiero; finalmente il nocchiere sente il navilio, ma non sente per mezzo del navilio. La unione dunque che io ammetto fra l'anima ed il corpo, è un'*unione naturale*, o, se si vuole, *sostanziale* o *personale*.

Appunto, replicano gli avversari, se all'anima sembra di sentire nel corpo, essa deve essere in tutto il corpo ed in ciascuna parte del corpo, ed è questa la seconda

obbieziono. Riferirò questa obbiezione colle parole di Genovesi, ed indi la dileguerò: « Vitam sensitivam, qua vo-
« luptatem et dolorem sentiamus, qua externarum rerum
« impressiones et imagines excipiamus, toto corpore esse
« fusam, plurimus demonstravit Morus 1. Nulla est corporis
« pars, in qua voluptas aliqua aut dolor non sentiatur, et
« quidem vivide et distincte. Dicere id fieri ope motionum
« ad sedem usque animi communicaturam, adeoque ad
« ipsam animam, est inquit, sine consilio rationis loqui.
« Nam si id sit, nihil erit in extremo pedis digito, dum
« uritur aut scinditur, nisi motus, sensus vero nullus: est
« enim sensus in sola mente. Cur ergo dolor persenti-
« tur in digito? inde scilicet oritur doloris causa. Sed
« quoniam is motus perpetuatur ad cerebrum usque; eoque
« totus nervus, quo is communicatur concutitur; si causa
« physica ejus doloris sit is motus quatenus ad partem con-
« cussam refertur a mente, oportet in toto nervo, quo
« defertur motus ille, dolorem persentiri, quam in toto
« nervo sit eadem causa doloris physica: quod si non in toto
« nec in extremitate quidem, ex qua exorditur motio?
« Præterea aperte distinguimus dolores qui ex sola per-
« ceptione nascuntur, ab iis qui nascuntur ex violenta
« corporis contusione aut scissione, ut sit inter eos id
« discriminis, quod est inter dolorem, quem nauta sensit
« ex fractura navis; et quem percipit ex cruris aut bra-
« chii fractura. Id autem discrimen esset nullum, si eo-
« demmodo ex perceptione mali, quod contingit rei, cujus
« curam habemus, et corporis contusione afficeretur mens.
« Quod pertinent ad sensationes id potissimum argumen-
« tum ex Moro adornant. Nisi animæ aut sensitivæ, aut
« rationalis essentia a communi sensorio ad oculos pertingat,
« difficillimum erit intellectu, qui distincta repræsentatio
« fieret obiecti cujusvis visibilis. Nam qui non confundun-
« tur colores, præcipue quum colores, qui in ipsis sunt
« radiis luminis, non possunt eo pertingere distincti, quo
« radii ipsi non pertingunt, idest ad remotiorem cerebri

« partem? Qui porro imago objecti non disperditur per con-
« fragosas ad cerebrum usque nervorum contexturas? Cur
« saltem non miris modis confrangitur. Nam experimenta
« catoptrica aperte docent, dissipatis radiis ob inæqualem
« in speculis inæqualium angulorum reflexionem, aut
« contortas et monstruosas imagines rerum obiectorum
« apparere, aut etiam concisas in partes.

« Est ergo anima in toto corpore, nec tamen *intellectiva*;
« nam quod proprium intellectivæ est percipere, judicare,
« ratiocinari, id in solo cerebro persenti scimus distincte,
« ut argumentum sit in eo mentem præsidere, seu in co-
« nario Cartesii, seu in aliquo cerebri ventriculo, quod
« probabilius putarunt alii, seu in toto cerebro (quod
« parum refert); cerebrumque esse rationis instrumen-
« tum. Præterea ea quæ est in corpore anima vegetatrix
« et sensiens, nec imperio mentis paret, et a pluribus
« externi causis pendet, et veluti nutritur; in primis ære,
« igne, et spiritu mundano plastico. Id etiam ostendit,
« hanc animam esse a mente distinctam. Tum contrahitur
« hæc et dilatatur pro ratione corporis, quod *intelle-*
« *ctive* esse nequit. Tandem dolor et voluptas et sunt
« animæ, nec esse possunt solius intellectus. Nam et
« sunt mutationes quædam substantiæ, quæ dolore aut
« voluptate afficitur; et gradus intensitatis dolorum et
« voluptatem, qui intendantur, et remittantur, sine
« intensione, et remissione subiecti, quod dolet aut læ-
« tatur, intelligi nequeunt; anima autem intellectiva cu-
« jus simplex est substantia et immortalis, nec internæ
« huic partium mutationi obnoxia est, nec ullo modo
« intendi, et remitti potest. Atque hæc sunt argumenta eo-
« rum, qui animam sensitivam a mente distinguunt, non
« ea sane perspicua, nec certa, sed probabilia tamen, quæ
« juvenem olim Gassendum in partem pertraxere, ut ipse
« adversus Fluddum fatetur, quæque plerumque veri spe-
« cie mihi blandiuntur. Sed nolo opinari (1). »

(1) *Metaf lat. par. 3, prop. XXV.*

La necessità dell'anima vegetativa è poggiata solamente sulla necessità delle forme sostanziali; siccome questa seconda necessità è stata dimostrata chimerica, così è egualmente chimerica la prima.

L' esistenza poi dell' anima sensitiva, distinta dall' intellettuale, è una assurdità manifesta, come si rileva facilmente da quanto ho detto trattando della spiritualità dell' anima umana. Quest' anima sensitiva è materiale, secondo ciò che ne dicono coloro che l' hanno immaginato; ma è assurdo l' attribuire la sensibilità alla materia; questa anima sensitiva dunque sparsa in tutto il corpo è un impossibile. L' argomento di Bayle per la spiritualità dell'anima, riportato antecedentemente, dimostra evidentemente che non può una cosa estesa avere l'idea sensibile di un tutto materiale. L'abate Genovesi scrisse dopo di Bayle, e certamente ha conosciuto i ragionamenti di questo autore relativi alla spiritualità dell'anima; egli ha dunque commesso un errore imperdonabile nell' aver creduto cacapace di sensazione la materia.

Inoltre, io ho provato più sopra, in un modo incontrastabile e con una dimostrazione eguale alle geometriche, che la sostanza che sente è la stessa della sostanza che giudica, che ragiona, che delibera e che vuole; ammettere dunque nell' uomo due anime, una sensitiva ed un' altra intellettuale, è un' evidente contraddizione. L' abate Genovesi non doveva riguardare questa opinione come probabile, ma come contraddittoria, e tale l' avrebbe egli trovata, se avesse fatto un' analisi esatta della coscienza del *me*.

Ma i dolori ed i piaceri, si obbietta, si sentono negli organi; l' anima dunque esiste negli organi, e perciò è sparsa in tutto il corpo. Questo argomento è soggetto ad una ritorsione; il freddo si sente in tutta la superficie del marmo, il caldo in tutta la superficie dell' acqua tiepida: il bianco si vede sparso in tutta la superficie del latte; intanto l' abate Genovesi conviene che queste

qualità sensibili dei corpi non sono che nostre sensazioni, che maniere di essere dell' anima. La stessa ragione dunque che ci obbliga di riguardare l' apparenza esterna delle qualità sensibili come un fenomeno, e non come una cosa reale, ci obbliga ugualmente a riguardare l' esistenza delle nostre sensazioni negli organi, che ce le trasmettono come una semplice apparenza.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di percepire i corpi, i nostri diversi modi di percepire i corpi sono i diversi modi in cui i corpi ci appariscono, i diversi modi di percepire i corpi, i quali modi sono in noi, debbon dunque ancora sembrarci esistenti nei corpi. Il dolore che io sento nel piede, è un modo di percepire il piede offeso, e questo modo nell' atto che è nell' anima deve apparirci nel piede: questa relazione delle nostre sensazioni agli oggetti esterni è oggi una cosa notissima agl' ideologi, sebbene questi la spieghino in un modo diverso da quello in cui io l' ho spiegata.

I metafisici cercano di sapere quale è il luogo in cui l' anima risiede. L' anima, io dico, esiste in sè stessa: essa non ha bisogno di alcuna cosa esterna a lei per esistere, e perciò non ha bisogno di stare in un luogo: il pensare che l' anima stia in un luogo, è un giudicare delle sostanze spirituali coll' immagini corporee. Ma l' anima non è forse unita ad un corpo? Certamente ella è unita ad un corpo, ma questa unione consiste nell' essere essa, in modo incomprensibile per noi, in una relazione immediata di causalità reciproca col corpo con cui è unita. Noi non sappiamo che cosa è ciò che costituisce l' anima in questa relazione immediata di causalità reciproca col corpo; e perciò il modo dell' unione ci è incomprensibile.

Il modo necessario per le sensazioni non si fa solamente nell' organo esposto all' azione degli oggetti esterni, si propaga eziandio sino al cervello: e la comunicazione fra gli organi ed il cervello, è necessaria per le

sensazioni. Questa dottrina è provata dalle osservazioni; per tal ragione un uomo, che ha dolore nella testa, gli dispiace che gli si parli alquanto forte, ed ama di stare cogli occhi chiusi; poichè le impressioni fatte nelle orecchie e negli occhi comunicandosi al cervello aumentano il dolore. Inoltre si è osservato, che ove si tronchi o si leghi un nervo, in quella parte che è al di sotto, e che più non comunica col cervello, l' anima non ha più alcuna sensazione.

Ora, se l'anima risiedesse nel piede o nella mano, come non avrebbe ella quivi a sentire, ancorchè il nervo fosse legato? e se per aver la sensazione è necessario che il nervo sia libero, e che porti l'impressione al cervello, a che fine deve poi starsi l'anima nella mano o nel piede?

L' anima dunque, si dirà, è in un luogo, e questo luogo è il cervello. La causalità reciproca immediata, io rispondo, fra l'anima ed il corpo è dunque tale, che sia più immediata col cervello in modo che l' ultimo moto, che nel corpo è seguito immediatamente dalla sensazione nell'anima, è il moto ultimo del cervello; ed il primo moto, da cui cominciano i moti volontari nel corpo, è il moto primo del cervello. In ciò consiste solamente la località dell'anima nel cervello; ed in questo modo si parla intelligibilmente ed in conformità colla natura delle due sostanze. L'argomento della visione col quale s' intende provare che la visione deve eseguirsi dall' anima nel fondo della retina, ove i raggi riflessi dall'oggetto giungono distinti, e non già nel cervello, ove pervengono confusi e dispersi, è di niun valore; poichè l'osservazione fa vedere, che sebbene i raggi giungano distinti nel fondo della retina, allorchè il nervo ottico è viziato, il che dicesi *gotta serena*, la visione non ha luogo.

Ma perchè, si replica, l'anima che sente il dolore nel piede, nol sente in tutta la lunghezza de' nervi che recano l'impressione al cervello? Perchè, io rispondo, non vi è alcuna lesione nella lunghezza di tali nervi, e per-

chè tale lesione si trova solamente nel piede; ora il dolore del corpo consiste nella percezione di una parte del corpo lesa. L' anima riferisce le sue sensazioni agli organi, perchè da essi le vengono; ma non riferisce che al cervello gli atti dell' intelligenza e della volontà, perchè in questi atti ella è attiva, e perchè l' organo immediato, su di cui esercita la sua attività, è il cervello.

Ma che cosa mai diremo dell' obbiezione tirata dal concilio di Vienna? La risposta ce la sòmministra Odoardo Corsini, il quale scrive così: « Quod vero a patribus « atque conciliis dicatur anima rationalis esse forma « substantialis in homine, primus nimirum actus, pri- « mum esse, prima perfectio, primumque principium, « quo ille operari, et a ceteris rebus distingui debeat, « ut proinde ante ipsam nullum aliud esse, alia forma, « vel alia perfectio, ab homine generata concipi, « vel admitti possit, facile solvi, vel dirimi poterit, « si observetur incertum semper fuisse quid *formae* « *substantiale* nomine intelligi deberet, utrum nempe « substantialis forma omnem formam aliam exclude- « ret: neque solicitos certe fuisse patres, aut illis « corde fuisse veterem hanc philosophorum controversiam « dirimere, sed potius id unum contra hæreticos defini- « re, operationes omnes spirituales, quæ reperiuntur in « homine, ab anima rationali, veluti fonte oriri. Cete- « rum an corporeæ quoque operationes, ut cor movere, « digerere cibos, etc., ab una, eademque anima ra- « tionali, vel alio potius principio solaque admirabili « partium textura, quæ reperitur in corpore oriri possit « neque ulla ratione definire, neque illorum certe inte- « rerat. Qui vero id ab illis definitum esse arbitretur, « temere sæpe, atque impudenter hæresis notam illis « inurat necesse est, qui oppositam sententiam præclare « defendunt. Ac certe plurimi ex peripateticis ipsis, qui « subtilius rerum naturam, Scoto duce, explorasse glo-

« riantur, etsi animam rationalem asserant esse formam
« substantialem hominis, attamen in humano corpore ante
« animam rationalem formam aliquam, vel aliquod esse
« concipiunt, quo corpus ipsum *corpus* dicatur, vel corpus
« esse recipiat, et a quo corporeæ, sensibilesque affectiones
« oriantur: unde formam *corporeitatis* ipsam vocare so-
« lent, quæ semper in corpore, sive illi conjuncta, sive
« ab illo separata sit anima, reperiatur; variis tamen
« in vivente, ac mortuo corpore accidentibus sensibilibus-
« que affectionibus prædita et exornata. Quod si peri-
« patetici substantialem formam definiant *actum primum*,
« et *primum esse*, quod primo recipitur, vel reperitur
« in homine adeoque contendant nullum alium actum,
« aut aliud esse reperiri in corpore, præter animam ra-
« tionalem, definitionem ipsam a peripateticis solis, nec
« etiam omnibus admissam alii negabunt, vel asserent
« certe substantialem formam esse actum primum vel
« dare primum esse in aliquo solum genere; non tamen
« inde fieri, ut omne esse, omnis operatio, omnisque
« perfectio, quæ reperitur in homine, a sola anima
« rationali, veluti ex uberrimo, communique fonte dima-
« nent. Erit itaque in homine mira corporis organisatio,
« mira accidentium congeries, quæ producatur ab ho-
« mine, et ex qua motus, aliæque plurimæ operationes
« oriantur: erit et anima rationalis, quæ creetur ab ipso
« Deo, organizatoque corpori conjungatur, sitque origo
« illarum operationum, quæ spirituales, et incorporeæ
« sunt, sit etiam corporearum (1).

Concludiamo. Il sistema del fisico influsso, spiegato nel modo scolastico non è ammissibile; spiegato poi nel modo in cui io, guidato dalla testimonianza della coscienza, l'ho spiegato, non è un' ipotesi filosofica, ma un fatto de' meglio provati della natura.

(1) *Phisica gen. tract I, disp. IV, cap IV, n.° 5.*

LEZIONE LXXV.

SUL SISTEMA DELLE CAUSE OCCASIONALI.

Sarebbe un errore il riguardar la quistione sul commercio fra l'anima ed il corpo come una quistione oziosa ed inutile: essa è della massima iportanza, per istabilire il fondamento della realtà delle nostre conoscenze. Le nostre conoscenze hanno per oggetto o i corpi, o gli spiriti. Ora, gl' idealisti negano la realtà dei corpi, e si fondano principalmente sull' impossibilità del commercio fra l'anima, sostanza spirituale, ed il corpo, sostanza materiale. Infatti, se la sensazione o deriva dall'azione di una cosa spirituale, come pretendono gli occasionalisti, o dall' interno dell' anima stessa, come pretendono gli armonisti, noi non abbiamo più alcun motivo legittimo di assicurare l'esistenza de' corpi, e perciò dell' universo materiale.

Da un' altra parte i materialisti ponendo, come un fatto incontrastabile, l' esistenza de' corpi e della materia, credono impossibile l'esistenza dell'anima spirituale, e ciò sull' appoggio di essere impossibile qualunque commercio fra sostanze di diversa natura. Per non farsi dunque sedurre nè dagli argomenti dell' idealismo, nè da quelli del materialismo, è necessario che una sana filosofia ci dia idee nette del commercio fra le due sostanze.

Oltre di ciò, essendo l' uomo un essere misto, risultante dall' unione dell' anima col corpo, per averne una giusta idea, bisogna conoscere le leggi di questa unione. Questa quistione è dunque importante. Dobbiamo per ciò terminare di trattarla completamente.

La filosofia cartesiana cercò di rovesciare interamente la scolastica; perciò fu ancora combattuta non solamente l' esistenza delle forme sostanziali, ma eziandio fu attac-

cata generalmente l' esistenza delle cause efficienti naturali. Iddio, hanno detto alcuni cartesiani, ha creato il mondo e tutte le sostanze finite. Ora, siccome il mondo non ha potuto ricevere l'esistenza, che per un atto della volontà divina, così non può continuare nell'esistenza, che per la stessa volontà perseverante. Che Dio cessi un istante di sostenerlo per mezzo della sua onnipotenza, tosto esso rientrerà nel nulla. L' esistenza degli esseri non si mantiene dunque, che per una creazione continuata. Ora, il moto non è che l' esistenza successiva del corpo in differenti punti dello spazio; e questa esistenza è una continuata creazione. Iddio dunque è la causa immediata di qualunque moto, che si trova ne' corpi. Egli solo è il motore universale della natura, e non bisogna affatto immaginar forze naturali, da cui seguono i moti, che osserviamo nell' universo sensibile.

Similmente Dio crea gli spiriti, e perciò l'anima nostra, in ciascuno istante della sua durata: ora un essere indeterminato non può esistere; Iddio dunque crea l'anima nostra con tutte le modificazioni, che sono in essa. Iddio è dunque la causa necessaria di tutti i moti dei corpi, e di tutte le modificazioni degli spiriti. Ora, ciò è sufficiente per farci concepire l'unione dell'anima col corpo. Gli oggetti esterni sembrano imprimere a' nostri organi moti che si propagano sino al cervello. Il cervello non opera immediatamente e realmente nell'anima: ciò è impossibile. Iddio, in seguito de' moti del cervello, e per una legge che ha stabilito sin da tutta l' eternità, produce una sensazione nell' anima. Similmente l' anima ha la volontà che seguono certi moti nel corpo, per esempio, che si mova il braccio: questa volontà è per sè stessa inefficace, per produrre questo effetto. Iddio è ancora l' agente che in virtù della stessa legge produce egli stesso il moto delle nostre membra. Il corpo non è dunque la causa reale delle modificazioni dell' anima, nè l' anima la causa reale de' moti del corpo. Intanto, come l' anima non avrebbe le sensa-

zioni, che ha, senza i moti del corpo, nè il corpo avrebbe alcuni moti senza i voleri dell'anima, bisogna che questi moti e questi voleri sieno in qualche maniera necessarii. Questa necessità, nondimeno non è assoluta, essa non è che ipotetica o condizionale. I moti del corpo, ed i voleri dell'anima sono condizioni, ma non già cause necessarie. Essi sono occasioni o *cause occasionali,* poichè Dio all'occasione di alcuni moti nel corpo, produce alcune sensazioni nell'anima, ed all'occasione di alcuni voleri dell'anima, produce alcuni moti nel corpo. Questo sistema ha preso perciò il nome di *sistema delle cause occasionali.* Malebranche l'ha sviluppato ampiamente, e l'ha abbellito colla sua vivace immaginazione. Io l'ho dedotto con alcuni occasionalisti dalla massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione.* Ma giova conoscere i raziocinii, che fa Malabranche, per istabilirlo. Io parlerò in suo nome.

L'essenza del corpo consiste nell'estensione: ora l'idea del moto non è compresa nell'idea dell'estensione: noi non troviamo alcuna connessione fra l'una e l'altra, e possiamo concepire il corpo ugualmente in moto ed in quiete. È dunque evidente che tutti i corpi, grandi e piccoli, non hanno la forza di moversi, come una montagna, una casa, una pietra, un granello d'arena, in fine i più grandi e i piccoli corpi che si possono immaginare. Noi abbiamo due sole idee di sostanze, l'idea dello spirito, l'idea del corpo; e non dovendo dire che ciò che concepiamo, non dobbiamo ragionare che su queste due idee. Così, siccome le idee, che abbiamo di tutti i corpi, ne fanno conoscere che non possono scambievolmente moversi, bisogna concludere che sono mossi dagli spiriti. Ma quando si esamina l'idea che si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede il legame necessario fra la volontà ed il moto di qualunque corpo, si vede al contrario che non ve n'è, e che non ve ne può essere. Si deve ancora concludere, se si vuol ragionare secondo le nostre cognizioni, non esservi

alcuno spirito creato, che possa movere un corpo qual siasi, come causa vera o principale. *Una vera causa è quella tra la quale e l' effetto lo spirito percepisce un vincolo necessario.*

La principal prova che i filosofi adducono per l'efficacia delle cause seconde, si deduce dalla volontà dell'uomo e dalla libertà di lui. L'uomo vuole: egli si determina da sè stesso, e volere e determinarsi è operare. Io so che io voglio, e che voglio liberamente; non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore che ho di me stesso. Ma io nego che la mia volontà sia la causa efficiente del moto del mio braccio, delle idee del mio spirito, e delle altre cose che accompagnano i miei voleri, *perchè non vedo alcun rapporto fra cose tanto differenti.* Io vedo eziandio chiaramente, che non può esservi rapporto fra il volere che ho di movere il braccio, e fra l'agitazione degli spiriti animali, cioè di alcuni piccoli corpi di cui non so nè il moto, nè la figura, i quali vanno a scegliere certi canali dei nervi fra un milione di altri che non conosco, a fine di produrre in me il moto che desidero per mezzo di un'infinità di moti che non desidero affatto. Io nego che la mia volontà produca in me le mie idee, *perchè non vedo come potrebbe produrle*; perchè la mia volontà, non potendo operare, o volere senza conoscenza, ella suppone le mie idee, e non le fa.

Non bisogna che un poco di attenzione, per conoscere non esser necessario che la causa, la quale ci fa sentire la tale o tal cosa, la contenga in sè: non è necessario che vi sia calore nel fuoco, affinchè ne senta io, quando gli presento le mie mani, nè che tutte le altre qualità sensibili che io sento sieno negli oggetti. Basta che gli oggetti cagionino alcuni moti nei nostri organi sensori, acciò le sensazioni abbiano esistenza nell'anima. Ma siccome non vi è alcun rapporto fra i moti e le sensazioni, così questa corrispondenza di alcune sensazioni con alcuni dati moti dipende dalla volontà di Dio, il quale, all'occasione di alcu-

ni dati moti nel corpo, produce immediatamente alcune determinate sensazioni nell'anima.

Antonio Arnaldo confessa che gli angioli possono produrre moto ne' corpi, e dice che la ragione la più forte che si possa addurre, per negare all'anima umana il potere di movere il suo corpo, è l'ignoranza del modo di moverlo. Riguardo all'azione del corpo sull'anima, pensa che non potendo il corpo agire su di una sostanza spirituale, è necessario ricorrere alla causa prima per ispiegare la corrispondenza delle sensazioni nell'anima con alcuni moti nel corpo a cui è unita.

Riassumendo: tutti gli argomenti a favore del sistema delle cause occasionali si riducono a tre: il primo è l'impossibilità dell'esistenza delle cause efficienti naturali e finite, e questa impossibilità si deduce dalla massima metafisica: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*: il secondo argomento è, che l'anima non può muovere il corpo per due ragioni: 1.ª perchè noi non vediamo alcun rapporto fra un volere dell'anima ed un moto del corpo, e perchè l'anima non conosce il modo di movere il corpo. Il terzo è che il corpo non può agire nell'anima. Ma tutti questi argomenti sono di niun valore. La esistenza delle cause efficienti naturali è un dato dell'esperienza interna; poichè la coscienza ci assicura, che l'anima nostra è la causa efficiente de' proprj voleri; nè vale il soggiungere con Malebranche, che l'efficacia della volontà non è attestata dalla coscienza; poichè basta porre, che gli atti eliciti della volontà sieno effetti che l'anima produce in sè stessa, per porre l'esistenza di una causa efficiente naturale quale è l'anima umana.

Ma è poi vero, che l'esperienza interna non ci mostra l'efficacia della nostra volontà? Non siamo noi forse assicurati dall'intima coscienza di noi stessi, che siam noi che meditiamo su di un oggetto sul quale vogliono meditare? Se noi siamo il principio efficiente delle nostre meditazioni, e se dirigiamo la meditazione nostra, se-

condo la nostra volontà, come possiamo dubitare dell' efficacia interna della nostra volontà?

Io esaminerò, in altro luogo, il valore della massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione*, ma gli avversarii sono essi pure obbligati di convenire, che questa massima non è contraria all' attività dell' anima, ed io mi contento di trascrivere qui una riflessione dello stesso Malebranche· « Io so che io voglio, e che voglio liberamente; io non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore che ho di me stesso . . . . . Non può dirsi del sentimento interiore la stessa cosa che può dirsi dei sensi esterni. Questi c' ingannano sempre in qualche cosa, allora che noi seguiamo il loro rapporto: ma il nostro sentimento interiore non c' inganna mai...... Così avendo un sentimento interiore della nostra libertà nel tempo in cui un bene particolare si presenta al nostro spirito, noi non dobbiamo affatto dubitare di essere liberi a riguardo di questo bene. Questo sentimento interiore è ciò che bisogna consultare, per convincerci che siamo liberi . . . . Ma se invece di ascoltare il sentimento interiore, noi facciamo attenzione ad alcune ragioni astratte, e che ci distraggono di pensare a noi, forse avverrà che perdendo noi stessi di vista, obliercmo ciò che siamo (1). »

Il secondo argomento pel sistema delle cause occasionali tende a provare che l' anima nostra non può movere il corpo, perchè non si vede alcun rapporto fra un volere ed un moto, e perchè l' anima non sa il modo di movere il corpo. Ma questo argomento non è concludente per niuna delle due parti. Dal non conoscere noi un rapporto fra due cose non segue affatto che un tal rapporto non esista. I limiti delle cose reali son forse gli stessi dei limiti della nostra intelligenza? Malebranche s' inganna pensando, che noi vediamo un rapporto necessario fra la

(1) *Schiarimenti sul libro VI della ricerca della verità, schiarimento XV.*

volontà divina e l'esistenza delle cose da essa volute, perchè Dio è onnipotente. Noi non vediamo nell'idea di un volere contenuta la idea della efficacia; perciò noi non vediamo nell'idea della volontà divina, *a priori*, la sua onnipotenza. E per combatter Malebranche basta stringerlo con questo dilemma: o nell'idea di volere si contiene quella della sua efficacia, o non vi si contiene; se vi si contiene, allora nel volere finito si deve contenere un'efficacia finita, e Malebranche s'inganna negando qualunque efficacia all'umana volontà; o non vi si contiene, e Malebranche s'inganna vedendo nell'idea del volere divino l'onnipotenza di questo volere. Noi conosciamo l'efficacia della divina volontà *a posteriori*, non già *a priori*, come crede di conoscerla Malebranche. *Invisibilia enim ipsius, per ea, quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et potentia.* Similmente noi conosciamo, per esperienza, l'efficacia de' nostri voleri; e noi non potremmo mai dedurla *a priori*.

Ma la nostra anima, replicano gli occasionalisti, non conosce il modo di movere il proprio corpo; ella dunque non può moverlo. Bayle si è servito di questo argomento per combattere l'attività dell'anima nei nostri voleri, tanto egli è vero che gli occasionalisti non han preveduto le perniciose illazioni, che scendono da' loro principii. Bayle ragiona a questo modo: « È evidente a tutti coloro che meditano profondamente le cose, che la vera causa efficiente di un effetto deve conoscerlo, e sapere ancora di qual maniera bisogna produrlo. Ciò non è necessario, quando alcuno non è che l'istrumento di questa causa, il soggetto passivo della sua azione, ma non si saprebbe concepire che ciò non sia necessario ad un vero agente. Ora, se noi esaminiamo bene noi stessi, saremo molto convinti: 1.° che indipendentemente dall'esperienza l'anima nostra sa così poco ciò che è un volere che ciò che è un'idea; 2.° che dopo una lunga esperienza essa non sa meglio come si formano i voleri di quello

che lo sapeva prima di aver voluto qualche cosa. Che altro si può concludere da ciò, se non che essa non può esser la causa efficiente de' suoi voleri, nè delle sue idee, nè del moto locale degli spiriti, che fanno movere le nostre braccia? (1). »

Bayle confonde le operazioni che si fanno per un fine con quelle che si fanno naturalmente: egli confonde ciò che si eseguisce per mezzo de' nostri voleri coi nostri voleri. Quando si opera per un fine bisogna conoscere i mezzi; poichè il mezzo è ciò che si vuole per ottenere un'altra cosa, e nulla si può vedere, che non si conosca. Ma l'anima non ha voleri, perchè vuole esser dotata di volontà; essa non è libera, perchè vuol essere libera. Essa è dotata di volontà, indipendentemente dalla sua volontà, ed in forza della sua natura. Sebbene sia in mio potere di volere o di non volere andare al passeggio, non è in mio potere di non avere alcun volere. Se io voglio andare al passeggio, io ho un volere; se voglio non andarvi, ho pure un volere; e se rimango irrisoluto, ho eziandio un volere, che è quello di rimanere irrisoluto riguardo al passeggio, e di stare nello stato in cui sto. Non è dunque dipendente da me l'essere io un agente volontario: ciò appartiene alla mia natura; ora, qual maraviglia che io non conosca perfettamente la mia natura? E perciò qual maraviglia, che io non sappia il come si producono i miei voleri?

I cartesiani hanno creduto poter provare, che l'anima nostra non può movere il corpo, perchè ella ignora il modo di moverlo; ma questa ragione, che Arnaldo crede essere il più forte argomento a favore dell'anima sul corpo, è di niun valore. L'anima ignora il come ella sia unita al corpo; ora se il moto del corpo è un effetto naturale del volere dell'anima, che al corpo è così unita, che lo mova tosto che ella vuole, in quei moti che si dicono volontari, il moto segue naturalmente questo

(1) *Risposta alle quistioni di un provinciale, capit.* 140.

volere, senza che l'anima sappia come ciò si faccia, perchè la sua unione col corpo non è un effetto della sua volontà, ma della volontà divina: l'anima ignora, per cagion di esempio, come si eseguisce il moto del braccio del suo corpo: perciò i moti primi da cui dipende il moto non sono voluti espressamente da lei col fine di moverlo; ma seguono naturalmente dal volere l'anima il moto del braccio.

Non solamente l'anima ignora il come ella sia unita al corpo, ignora generalmente il come avvengono tutte le sue modificazioni; intanto Malebranche, il quale pensa, che l'anima non può movere il corpo, conviene che l'anima è la causa efficiente de' propri voleri.

Si è fatto contro gli occasionalisti il seguente argomento: se l'anima non può agire nel corpo e moverlo, Iddio non può eziandio movere i corpi; ma voi insegnate che Dio è il motore di tutta la natura materiale; voi dunque siete in contraddizione con voi stessi. Wolfio, sebbene non occasionalista, intraprende nondimeno, spinto dall'amore della verità, come egli dice, a provare che l'anzidetto argomento contro gli occasionalisti è di niun valore; egli scrive: « Insunt in Deo quibus anima humana « caret, ut adeo simpliciter de Deo negari non possunt, « quæ de anima negantur. Sane inest Deo potentia crea- « trix, vi cujus inexistenti, seu in ideis ipsius contento actua- « litatem impartiri valet, quando voluerit.... Ecquis ergo « dubitare poterit, potentiam istam creatricem sufficere ad « modificandas pro arbitrio creaturas jam existentes? jam « nemo non ultro fatetur, potentiæ creatricis divinæ no- « bis nihil inesse, ita ut ne minimo quidem pulviscolo non « existenti actualitatem conferre valeamus. Quamobrem « quod ob defectum potentiæ creatricis in anima de eadem « negatur, idem de Deo quoque negandum esse, quia de « anima negatur, perperam infertur. Falsum itaque est ne- « gandum esse, quod Deus in corpora agere possit, quia « sumitur animam physice influendo in corpus idem mo- « vere non posse.

« Evidens visum fuit viris et theologis, et philosophis, « animæ, utpote potentia creatrice destitutæ, non posse « competere actionem in corpus, nisi physice influendo, at « Deum, cum ista potentia gaudeat, citra transitum rea- « litatis alicujus ex substantia sua in creaturam, hoc est « citra influxum physicum in corpus agere posse (1). »

Wolfio ragiona male; per farlo conoscere, io prego il lettore di porre attenzione a' seguenti sillogismi:

Supponiamo che un occasionalista ragionasse a questo modo:

Lo spirito non può agir sulla materia.

L' anima è spirito.

L' anima dunque non può agir sulla materia; perciò non può movere il proprio corpo.

È evidente che l' avversario delle cause occasionali può ritorcere contro l'occasionalista il recato sillogismo a questo modo:

Lo spirito non può agir sulla materia.

Iddio è spirito.

Iddio non può dunque agir sulla materia, e perciò non può movere il corpo.

È evidente che questa ritorsione è legittima.

Supponiamo che l' occasionalista, prevedendo la ritorsione enunciata, proponga il sillogismo modificato in questo modo.

Lo spirito finito non può agir sulla materia, perchè spirito, ma perchè è finito.

L' anima umana è uno spirito finito.

Essa dunque non può agir sulla materia, e perciò non può movere il corpo, non in quanto è spirito, ma in quanto è un essere finito.

Il sillogismo così presentato, noi neghiamo la maggiore, e perciò neghiamo eziandio l' illazione. E giustifichiamo la nostra negazione col seguente argomento:

(1) *Psycol. rat.*, § 609.

Se ripugnasse all'essere finito dell'anima umana il movere il corpo, dovrebbe il potere di movere il corpo essere una potenza infinita, ossia l'onnipotenza; ma l'idea del potere di movere il corpo non contiene l'idea di una potenza infinita o dell'onnipotenza.

Non ripugna dunque all'esser finito dell'anima umana il potere di movere il corpo.

Si forma la maggiore di questo sillogismo con quello che segue:

L'idea dell'onnipotenza è l'idea di un potere che può produrre dal nulla tutte le sostanze possibili e tutte le possibili modificazioni.

Ma l'idea del potere di produrre alcuni moti nel proprio corpo non è l'idea del potere di produrre alcuna sostanza, nè di produrre tutte le modificazioni possibili.

L'idea dunque del potere di produrre alcuni moti nel proprio corpo non è l'idea di una potenza infinita.

Da ciò segue, che il potere di movere il proprio corpo non ripugna, in alcun modo, all'esser finito dell'anima umana.

Questi argomenti sono, per un filosofo di buona fede, e che non è addetto ad alcuna setta, della massima evidenza.

Ma vediamo qual altra cavillazione potrà suggerire il brano che abbiamo riportato di Wolfio, all'occasionalista. Egli potrà proporre il seguente argomento:

La potenza creatrice è una potenza infinita.

Ma il potere di movere il corpo è una potenza creatrice.

Il potere dunque di movere il corpo è una potenza infinita.

A questo argomento rispondiamo distinguendo la maggiore, e spiegando l'espressione *potenza creatrice.*

Se per potenza creatrice s'intende la potenza di produrre sostanze dal nulla, la potenza creatrice è una po-

tenza infinita, si concede la maggiore; se poi per potenza creatrice s'intende il potere di produrre alcune modificazioni, che non esistevano, la potenza creatrice è una potenza infinita, si nega la maggiore, e perciò si nega l'illazione.

È certo che le creature hanno, secondo lo stesso Wolfio, ed eziandio secondo lo stesso Malebranche, il potere di produrre alcune date modificazioni; poichè l'anima umana è il principio efficiente de' propri voleri; essa perciò modifica sè stessa; il potere dunque di produrre modificazioni non è una potenza infinita; se dunque per potenza creatrice s'intende una potenza infinita, non può intendersi il potere di produrre alcune modificazioni; ora il moto non è una sostanza, ma una modificazione; il potere dunque di produrlo non è una potenza creatrice. L'argomentazione wolfiana è perciò invincibilmente distrutta in tutte le sue parti.

Finalmente gli occasionalisti pretendono che il corpo non può agire nell'anima, perchè non s'intende il come possa agire. Abbiamo a lungo risposto a questo argomento, facendo vedere che l'azione quale siasi è incomprensibile, e che bisogna limitarsi ad osservarla, e non tentare di spiegarne il come.

Inoltre i cartesiani dal non vedere il moto compreso nell'idea astratta dell'estensione, l'escludono dall'estensione reale, nel mentre che l'esperienza ci fa vedere l'estensione continuamente in moto. È questo il sofismo : *transitus ab intellectu ad rem.*

LEZIONE LXXVI.

SUL SISTEMA DELL'ARMONIA PRESTABILITA.

Leibnizio rimprovera a' cartesiani di far dell' universo un miracolo perpetuo, e di spiegare l'ordine naturale

per mezzo di una cosa soprannaturale, ciò che non è un metodo filosofico, perchè la filosofia consiste a scoprire le cause seconde che producono i diversi fenomeni del mondo. Dio, allorchè ha creato l'uomo, ne ha disposto tutte le parti e tutte le facoltà di tal maniera, che esse possono eseguire le loro funzioni sin dal momento della nascita a quello della morte. In buona filosofia non bisogna fare intervenire la divinità, se non quando il suo intervento è assolutamente necessario.

Io penso, continua Leibnizio, di aver trovato un sistema più filosofico. Dio, prima di creare le anime ed i corpi, conosceva tutti questi corpi e tutte queste anime. Egli conosceva eziandio tutte le anime possibili e tutti i corpi possibili. Ora, in questa varietà infinita di anime possibili e di corpi possibili, egli doveva necessariamente conoscere qualche anima, di cui la serie delle percezioni e de' voleri corrispondesse esattamente alla serie de' moti che doveva eseguire alcuno di questi corpi possibili. Perchè in un numero infinito di corpi si trovano necessariamente tutte le specie di combinazioni. Supponiamo ora che di un'anima di cui la serie delle modificazioni corrisponde esattamente alla serie de' moti di un certo corpo, e di questo corpo Iddio faccia un uomo; in tal caso si vedrà un'armonia perfetta fra le modificazioni dell'anima e quelle del corpo. In questa ipotesi l'armonia, che sembra unire l'anima ed il corpo, è indipendente dalla loro azione reciproca. Questa armonia è stata stabilita avanti la creazione dell'uomo; e perciò Leibnizio la chiama *armonia prestabilita*. « Systema harmoniæ *præstabi-* « *litæ* dicitur, quo commercium animæ et corporis expli- « catur per seriem perceptionum, atque appetitionum in « anima, et seriem motuum in corpore, quæ per naturam « animæ et corporis harmonicæ sunt, seu consensiunt (1). »

Ma è utile che vi faccia sentir parlare Leibnizio, per

(1) *Wolfio, psych. rat.* § 612.

ispiegarvi i fondamenti del suo sistema. Io lo fo parlare a questo modo: Se vi sono de' composti, vi sono de' semplici. Il composto è un numero, ed il numero è impossibile senza l'unità. Ogni corpo non può dunque essere se non che una collezione di vere unità. A ciascuna di queste unità io do il nome di *monade*. Il corpo è dunque un aggregato di monadi, cioè di sostanze semplici.

Una sostanza semplice nulla può ricevere dal di fuori. Che cosa riceverebbe ella mai? Un accidente? Ma gli accidenti sono inseparabili dalla loro sostanza. Che cosa riceverebbe dunque una monade dal di fuori? Una sostanza? Ma una sostanza non può penetrarne un'altra. Le monadi non hanno dunque finestre, e non possono ricevere cosa alcuna dal di fuori.

L'anima è una sostanza semplice, cioè una monade; ella non può dunque ricever nulla dal di fuori; la sensazione non può perciò essere l'effetto della impressione del corpo sull'anima; fa d' uopo che la sensazione sia riguardata come un cambiamento, che l'anima produce in sè stessa per mezzo di una forza a lei intrinseca.

Ma che cosa è mai la sensazione? Con questa l'anima rappresenta a sè il corpo; ma questo è un composto, e l'anima è semplice; *la sensazione è dunque la rappresentazione del composto nel semplice.*

Le sensazioni, essendo azioni dell'anima, debbono avere la loro ragion sufficiente in lei; vi è dunque nell'anima qualche cosa che è la ragion sufficiente delle sensazioni. A ciò che è la ragione sufficiente delle sensazioni io do il nome di *forza rappresentativa*, perchè da questa forza nascono le rappresentazioni del composto nel semplice. Questa forza rappresentativa costituisce l'essenza e la natura dell'anima. Ma perchè l'anima ha in questo momento la sensazione A, piuttosto che la sensazione B? Ciò non può spiegarsi colla sola esistenza della forza rappresentativa nell'anima, poichè da questa forza segue solamente, che l'anima debba avere sensazioni; ma non ne

segue che debba avere questa sensazione piuttosto che un'altra. Le sensazioni, cioè le rappresentazioni dell'anima, hanno dunque la loro ragione particolare nelle rappresentazioni antecedenti, ed ogni stato dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato che lo segue. *Il presente è dunque gravido del futuro.*

Parlando dello stato attuale dell'anima, fa d'uopo giungere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell'anima vi è dunque la rappresentazione del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Iddio, in conseguenza, creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa da cui nasce una serie di rappresentazioni, ciascuna delle quali ha la sua ragion sufficiente nella rappresentazione precedente; e con ciò Iddio ha stabilito e determinato tutta la serie degli stati di ciascun'anima. L'anima ha dunque un'idea originaria, e tutto le nasce dal proprio fondo.

L'anima ha, come ho detto, nel primo istante della sua creazione, la rappresentazione del corpo; ma il corpo è una moltitudine di monadi; l'anima, in conseguenza, ha la rappresentazione dello stato di ciascuna delle monadi, dalle quali risulta il corpo.

Ma che cosa è mai lo stato di ciascuna monade, e come noi possiamo formarcene l'idea? La monade è una sostanza semplice, e che altro mai può da noi concepirsi in una sostanza semplice, se non che rappresentazioni? Lo stato di ciascuna monade consiste dunque nella rappresentazione del composto nel semplice; e perciò fa d'uopo ammettere in ciascuna monade una forza rappresentativa.

La rappresentazione che costituisce lo stato primitivo di una monade, deve essere diversa da quelle che costitui-

scono lo stato primitivo delle altre monadi; poichè altrimenti non vi sarebbe varietà nelle monadi.

Premesse queste dottrine, è facile determinar la natura e l'estensione della rappresentazione originaria, da cui comincia la serie delle rappresentazioni delle monadi. Ritorniamo all'anima nostra.

Questa, nel primo istante della creazione, deve avere la rappresentazione del corpo, e perciò dello stato di ciascuna delle monadi che compongono il corpo. Sieno, queste monadi, B, C, D, E. L'anima deve dunque rappresentarsi lo stato di B, C, D, E. Ora, la rappresentazione della monade B deve essere la rappresentazione di un composto; questa monade B si rappresenterà, per cagion di esempio, lo stato delle monadi F, G, H, I; l'anima dunque, la quale ha la rappresentazione immediata della monade B, deve avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F, G, H, I. Lo stesso deve dirsi riguardo alle monadi C, D, E. Un tale raziocinio potendo applicarsi eziandio alle rappresentazioni che le monadi F, G, H, I, e tutte le altre monadi hanno in sè, da ciò segue che la rappresentazione originaria dell'anima non può limitarsi; e che ella deve estendersi a tutte le monadi delle quali è composto l'universo.

L'anima è dunque creata coll'idea dell'intero universo, e con una forza la quale tende incessantemente a cambiare questa idea originaria. Lo stesso deve dirsi di ciascuna monade. Io chiamo questa idea originaria dell'universo lo *schema* della monade. Questo *schema* fa la specificazione e la varietà delle sostanze semplici; poichè questa idea originaria dell'universo è diversa in ciascuna monade. Come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, co' differenti punti di veduta, avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno, in qualche maniera, altrettanti universi, i quali non sono pertanto che rappresentazioni diverse dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade.

Da questa dottrina segue, che bisogna ammettere nell'anima percezioni, delle quali ella non ha coscienza. Chi di noi ha la coscienza della percezione di una monade? Le percezioni di cui abbiamo coscienza non si estendono al di là de' corpi, cioè dei composti, ed esse non possono giungere a' semplici, cioè alle monadi.

Similmente chi può dire di aver la coscienza del numero infinito delle percezioni, che si riferiscono alla moltitudine infinita delle monadi, dalle quali è composto l'universo? Intanto le ragioni *a priori* dimostrano che queste percezioni debbono aver esistenza nell'anima; queste stesse ragioni dimostrano dunque l'esistenza delle percezioni di cui l'anima non ha coscienza: quando, per esempio, io ascolto il rumore del mare, ascolto quello di ciascuna onda; poichè, se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho affatto la coscienza. Se il rumore di un'onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun'altra, ella sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella d'acqua; il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali io non ho coscienza. La percezione totale che risulta dalla confusione di molte altre io la chiamo confusa. Una percezione può dunque esser chiara e confusa nello stesso tempo; ella è chiara per la coscienza che io ne ho, ella è confusa, perchè non distinguo le percezioni particolari di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura che vi distinguo un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un albero, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, rami, foglie, ec. Ma qualunque decomposizione che noi facciamo delle nostre percezioni, non giungeremo

mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto le monadi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentar l'oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni, che sono il principio dei moti e delle figure, e così di seguito sino alle prime determinazioni delle monadi.

Quando tutte le percezioni sono oscure, non vi è alcuna percezione, di cui la monade ha coscienza. Tale è lo stato dell'anima in un sonno profondo, in cui non vi sono sogni, e tale sembra essere lo stato delle monadi che compongono i corpi. La morte può procurare agli animali per un tempo uno stato di tal maniera.

Non essendo possibile l'azione reciproca delle monadi, segue che l'anima non agisce sul corpo, nè il corpo sull'anima. L'anima segue le sue leggi, ed il corpo le sue; ma essi si accordano per l'armonia prestabilita fra tutte le sostanze, poichè tutte rappresentano lo stesso universo. In questo sistema dell'armonia prestabilita, i corpi agiscono come se, per impossibile, non vi fosse alcun'anima, e le anime agiscono come se non vi fossero corpi: e tutte e due queste cose agiscono come se influissero reciprocamente l'una su l'altra.

Tale è il romanzo filosofico dell'armonia prestabilita. Esso è privo di qualunque fondamento, e ripugna ai fatti più chiari della coscienza.

Tutto il fondamento di questo sistema consiste nell'impossibilità dell'azione reciproca delle sostanze semplici, o delle monadi; ma questa pretesa impossibilità non esiste che nell'immaginazione de' suoi difensori. La monade, si dice, non può agire al di fuori di sè, perchè gli accidenti non possono separarsi dalla sostanza. Ma

chi ha detto a Leibnizio, che affinchè un essere agisse al di fuori, è necessario che gli accidenti si separino dall' essere che agisce? L' azione è immanente all' essere; ma l'effetto dell'azione è distinto dall'azione, perchè l'effetto deve esser distinto dalla causa, l' effetto potendo essere o una modificazione, o una sostanza; nel caso primo la modificazione può o appartenere all'agente, o appartenere al paziente; perciò si hanno due specie di azioni produttive di modificazioni, cioè l'azione immanente e l'azione transeunte. Qualunque di queste azioni è incomprensibile, e l'una non si comprende meglio dell' altra. Il fondamento dunque dell'armonia prestabilita non è che nell'aria.

Questo sistema ripugna a' fatti più chiari della coscienza. La sensazione si mostra alla coscienza come una modificazione passiva, che viene dal di fuori dell' anima: non vi è che uno spirito indocile alle lezioni più chiare dell' esperienza, che possa negare questo fatto primitivo. Asserire con Leibnizio che la sensazione deriva dall' interno dell' anima, è asserire che l' azione è passione.

La distinzione de' moti del corpo involontari e meccanici, è fondata sull' esperienza: il sistema dell' armonia prestabilita la distrugge. Che diremo poi del domma della libertà? esso è ruinato nel sistema leibniziano.

Bayle, nell' articolo *Rorarius*, sviluppò le principali difficoltà contro questo sistema: Leibnizio ha creduto di rispondere: Wolfio di difendere Leibnizio: seguiamo questi filosofi ne' loro argomenti e nelle loro risposte: ecco come ragiona il primo: « 1. La mia prima osservazione sarà, che questo sistema innalza al disopra di tutto ciò che si può concepire la potenza e l' intelligenza dell' arte divina. Figuratevi un vascello, che senza avere alcun sentimento, nè alcuna conoscenza, e senza esser diretto da alcun essere o creato o increato, abbia la virtù di moversi da sè stesso, perfettamente a proposito, che abbia sempre il vento favorevole, che eviti le correnti e gli scogli, che getti l'àncora ove bisogna, che si ritiri in un porto

precisamente allora che è necessario di ritirarvisi: supponete, che un tal vascello navighi di seguito in questo modo per molti anni, sempre movendosi e girandosi come bisogna, avuto riguardo a' cambiamenti dell'aria ed alle differenti situazioni de' mari e delle terre, voi converrete, che l'infinità di Dio non è troppo grande per comunicare a questo vascello una tal facoltà, e voi direte eziandio, che la natura del vascello non è affatto capace di ricevere da Dio questa virtù. Intanto quello che Leibnizio suppone della macchina del corpo umano è più ammirabile e più sorprendente di ciò. Applichiamo alla persona di Cesare il sistema di Leibnizio dell'unione dell'anima col corpo. »

« 2. Bisogna dire, secondo questo sistema, che il corpo di Giulio Cesare esercitò di tal maniera la sua virtù motrice, che dalla nascita sino alla sua morte egli seguì un progresso continuo di cambiamenti, che corrispondeva coll'ultima esattezza a cambiamenti perpetui di una certa anima, che esso non conosceva affatto, e che non faceva su di esso alcuna impressione. Bisogna dire che la regola, secondo la quale questa facoltà del corpo di Cesare doveva produrre i suoi atti, era tale che egli sarebbe andato al senato un tal giorno, ad una tale ora, che egli vi avrebbe pronunciato le tali, e tali parole, ec.»

« Sebbene avesse piaciuto a Dio di annientare l'anima di Cesare l'indomani del giorno in cui fu creata, bisogna dire che quella virtù motrice si cambiava e si modificava puntualmente secondo la volubilità dei pensieri di questo spirito ambizioso, e che essa si dava precisamente un tale stato piuttosto che ogni altro, perchè l'anima di Cesare passava da un pensiero ad un altro. Una forza cieca può essa modificarsi sì a proposito in conseguenza di un'impressione comunicata trenta o quarant'anni avanti, e che non è mai stata rinovata dopo, e la quale è abbandonata a sè stessa, senza che essa abbia mai conoscenza della sua azione? Ciò non è forse

molto più incomprensibile della navigazione di cui io ho parlato nel paragrafo precedente ? »

« 3. Ciò che accresce la difficoltà è, che una macchina umana contiene un numero quasi infinito di organi, e che essa è continuamente esposta all' urto dei corpi che la circondano, e che per una diversità innumerabile di scuotimenti eccitano in essa mille specie di modificazioni. Qual è il mezzo di comprendere, che non avviene giammai del disordine in questa *armonia prestabilita*, e che essa abbia sempre il suo corso durante la più lunga vita degli uomini, non ostante le infinite varietà dell' azione reciproca di tanti organi gli uni su gli altri circondati da tutte le parti da un' infinità di corpicciuoli ora freddi, ora caldi, ora secchi, ora umidi, ora attivi, ora pungenti i nervi, o di questo, o di quel modo. Io voglio che la moltiplicità degli organi e la moltiplicità degli agenti esterni sieno un istrumento necessario per la varietà, potrà ella avere quella giustezza di cui qui si ha bisogno? Non turberà ella la corrispondenza di questi cambiamenti e di quelli dell'anima? Ciò mi sembra interamente impossibile. »

« Notate che secondo Leibnizio, ciò che è attivo in ciascuna sostanza è una cosa che deve essere ridotta ad una vera unità. Bisogna dunque, postochè il corpo di ciascun uomo è composto di molte sostanze, che ciascuna abbia un principio di azione realmente distinto dal principio di ciascuna delle altre. Egli vuole che l' azione di ciascun principio sia spontanea. Ora, ciò che deve variare all' infinito i loro effetti e turbarli, perchè l' urto de' corpi vicini deve mescolare qualche costringimento alla spontaneità naturale di ciascuna. »

« 4. Si ha un bel farsi scudo della potenza di Dio, per sostenere che le bestie non sono che automi; si ha un bel rappresentare, che Dio ha potuto fare macchine sì artificiosamente lavorate, che la voce di un uomo, la luce riflessa di un oggetto le colpiscono precisamente ove

bisogna, affinchè esse si movano di tale o tal maniera. Tutto il mondo, eccettuata una parte di cartesiani, rigetta questa supposizione, e non vi è alcun cartesiano che la vorrebbe ricevere, se si volesse estenderla sino all'uomo; cioè se si volesse sostenere che Dio ha potuto fare corpi, i quali farebbero macchinalmente tutto quello che noi vediamo fare agli altri uomini. Negando ciò, non si pretende dare limiti alla potenza ed alla scienza di Dio; si vuole solamente significare che la natura delle cose non soffre che le facoltà comunicate alla creatura non abbiano necessariamente alcuni limiti. Bisogna necessariamente, che l'azione delle creature sia proporzionata al loro stato essenziale, e che essa si eseguisca secondo il carattere che conviene a ciascuna macchina; perchè secondo l'assioma de' filosofi, tutto ciò che è ricevuto si proporziona alla capacità del soggetto: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* Si può dunque rigettare come impossibile l'ipotesi di Leibnizio, perchè essa racchiude difficoltà più grandi di quelle che racchiude l'ipotesi degli automi: essa pone un'armonia continua fra due sostanze che non agiscono l'una sull'altra; ma se i servi fossero macchine, e che essi facessero puntualmente questo o quello tutte le volte che il loro padrone l'ordinerebbe, ciò non accadrebbe senza che vi fosse un'azione reale del padrone su di essi; egli pronuncierebbe parole, farebbe segni che scuoterebbero realmente gli organi de' servi. »

Lo stato della filosofia di un secolo è legato a quello del secolo che lo precede. Cartesio e la sua scuola non potevano essere soddisfatti dell'influsso fisico, spiegato nel modo scolastico; essi rigettarono tosto qualunque causalità reciproca fra le due sostanze dell'anima e del corpo.

Cartesio inoltre avea immaginato che i bruti erano privi di qualunque anima; e che in essi non vi era altro che il corpo, il quale faceva solo tutto ciò che noi vediamo fare a' bruti; i bruti dunque, secondo questo filosofo, non sono che pure macchine, che puri automi.

Ma Cartesio, o la sua scuola almeno, faceva intervenire l' azione immediata della divinità, per i diversi moti che noi vediamo ne' corpi; così i moti, che fanno i bruti, secondo questa ipotesi sono prodotti immediatamente da Dio.

Leibnizio sopravviene: egli ammette co' cartesiani, che non vi ha alcun reale commercio fra l'anima ed il corpo; egli ammette ugualmente, che i corpi de' bruti eseguiscono macchinalmente, e senza l' influenza di alcun' anima, tutti i moti che noi vediamo in essi. Ma egli non ammette l'azione immediata di Dio per questi moti; egli crede che ciò sarebbe un miracolo continuo, che il filosofo non deve ammettere, ed il sistema dell' *armonia prestabilita* nasce tosto nel suo spirito. Il corpo umano, secondo Leibnizio, è nello stesso stato in cui sono i corpi de' bruti: esso perciò eseguisce macchinalmente tutti i moti, che noi vediamo in esso.

Da questa ipotesi segue legittimamente, che noi non abbiamo più alcun fondamento legittimo per credere l'esistenza di altri uomini simili a noi: ciò che vediamo sono i corpi degli altri uomini; gli spiriti non si vedono, ma si deducono da' corpi che si vedono, per i moti, che questi corpi eseguiscono, e che si credono derivati dall' azione di un'anima intelligente in essi; ma la scuola di Leibnizio ci toglie questo argomento; poichè quei moti, i quali noi crediamo derivare dall'azione dell' anima sui corpi umani, si eseguiscono macchinalmente da questi corpi. Ma che dico io? la scuola di Leibnizio ci toglie anche il motivo di credere l' esistenza de' corpi; perchè l'anima potrebbe vederli senza che essi vi fossero, ed eccoci condotti al più desolante egoismo. Vi vuole una somma arditezza a sostenere con Wolfio, che un tal sistema non reca alcun nocumento alla filosofia, alla fisica ed alla morale.

Ma lasciamo combattere il romanzo dell' armonia prestabilita, per le sue mostruose illazioni, ed esaminiamolo in sè stesso. Bayle, come si rileva da ciò che ho riportato di sopra, ha provato essere impossibile che il corpo

umano eseguisca quei moti, che in esso si osservano, senza l'influenza immediata di una causa intelligente. Wolfio accorre in difesa del suo Leibnizio; egli pone le due seguenti proposizioni: « In systemate harmoniæ presta- « bilitæ vi mecchanismi corporis ex ideis materialibus sen- « sibilium nascuntur motus volitionibus et appetitionibus « animæ respondentes citra ullam determinationem extrin- « secam immediatam. »

Ma egli soggiunge: « Attentione sufficente usus facile « perspicit ex motu in cerebro præexistente non nisi pro- « probabiliter inferri motum spiritum animalium in ner- « vos motorios influentium, cum demonstrari non possit, « seu distincte explicari nequeat, quomodo vi motus præ- « existentis directio spirituum animalium ad influxum in « nervos motorios necessaria prodeat, consequenter etiam « non nisi probabiliter porro infertur, directionem istam « fieri citra determinationem extrinsecam immediatam. »

L'altra proposizione wolfiana è la seguente: « In syste- « mate harmoniæ prestabilitæ supponitur possibile esse « corpus, in quo series quædam motuum per impressiones « objectorum externorum in organa sensoria conservari po- « test, ut singuli continuo consentiant singulis perceptio- « nibus, atque appetitionibus et aversationibus animæ. « eodem prorsus ordine se se invicem excipiunt (1). »

Nella lezione LXIV ho provato chiaramente che vi sono nel corpo umano alcuni moti, i quali non possono avere la ragion sufficente che nel solo pensiero dell'anima; in conseguenza ciò che Wolfio giudica probabile, senza niun fondamento, io ho provato, in un modo chiaro, essere impossibile. A quello che ho ivi detto, aggiungo quest' altro esempio: si trovano in una sala molti servi: il mio si chiama Pietro; io vado nella sala, e dico: *Pietro, fammi venire la carrozza*; con queste parole io produco una stessa impressione nel cervello di

(1) *Op. cit.*, § 6.5 e 6.7.

ciascuno di questi servi, il che vale quanto dire, nel linguaggio di Wolfio, una stessa idea materiale; intanto questa idea materiale non produce in niuno degli altri servi che si trovano nella sala il moto che produce nel mio servo. Quale è la ragione di questo avvenimento? Ognuno la conosce: essa consiste nell'avere il moto del mio servo la ragione sufficiente nel pensiero che io ho legato alle parole: *Pietro, fammi venire la carrozza*; il qual pensiero essendo nell'anima di Pietro, la spinge a volere il moto, che si osserva nel corpo di Pietro diretto a farmi venire la carrozza; questo moto non è dunque un moto derivante da un moto esistente nel cervello di Pietro, ma da un pensiero esistente nell'anima di Pietro; il moto esistente nel cervello di Pietro si trova pure nel cervello di ciascuno degli altri servi, e non produce ne' loro corpi il moto che produce nel corpo di Pietro. I fatti di questa natura ci colpiscono incessantemente, e vi vuole uno spirito di sofisma, per dire: *che è probabile, che tali moti nascono da un moto nel cervello, e non già da un pensiero dell'anima.*

Ma continuiamo ad ascoltare Bayle.

« 5. Consideriamo l'anima di Cesare: noi troveremo maggiori impossibilità. Quest' anima era nel mondo, senza essere esposta all'influenza di alcuno spirito. La forza, che ella aveva ricevuto da Dio, era l'unico principio delle azioni particolari che essa produceva a ciascun momento; e se queste azioni erano differenti le une dalle altre, ciò non produceva dall'essere le une prodotte dal concorso di alcune molle, le quali non contribuivano alla produzione delle altre, perchè l'anima dell'uomo è semplice, indivisibile, immateriale. Leibnizio ne conviene.... Ritorniamo all'anima di Giulio Cesare, e chiamiamola un automa immateriale, e compariamola con un atomo di Epicuro; io intendo un atomo circondato dal vôto per ogni parte, e che non incontrerebbe mai alcun altro atomo. La comparazione è giustissima; perchè questo atomo da

un lato ha una virtù naturale di moversi, l'eseguisce senza essere ajutato da chicchessia, e senza essere ritardato o attraversato da alcuna cosa, e dall'altro lato l'anima di Cesare è uno spirito, che ha ricevuto la facoltà di darsi pensieri, e che la mette in esecuzione senza l'influenza di alcun altro spirito, nè di alcun corpo. Nulla l'assiste, nulla l'attraversa. Se voi consultate le nozioni comuni e le idee dell'ordine, troverete che questo atomo non deve mai formarsi, e che essendosi mosso nel momento precedente deve moversi in questo momento ed in tutti quelli che seguiranno, e che la maniera del suo moto deve essere sempre la stessa. Ciò è la sequela di un assioma approvato da Leibnizio, *che una cosa rimane nello stato in cui essa è una volta, se nulla l'obbliga a cambiarlo: noi concludiamo*, ei dice, *non solamente che un corpo, il quale è in riposo, continua ad essere in riposo, ma eziandio che un corpo, il quale è in moto, continuerà in questo moto ed in questo cambiamento, cioè conserverà la stessa velocità e la stessa direzione, se nulla sopravviene che l'impedisca.*

« Tutto il mondo conosce chiaramente che questo atomo, sia che si mova per una virtù innata, come Democrito ed Epicuro l'assicuravano, sia che si mova per una virtù ricevuta dal creatore, avanzerà sempre uniformemente ed egualmente nella stessa linea, senza che alcune volte gli avvenga di rivolgersi a destra, o a sinistra, o di retrocedere... Facciamo uso di tutto ciò.

« 6. L'anima di Cesare è un essere a cui l'unità conviene rigorosamente. La facoltà di darsi pensieri, secondo il sistema di Leibnizio, è una facoltà della sua natura: ella l'ha ricevuta da Dio, quanto al possesso e quanto all'esecuzione. Se il primo pensiero, che essa si dona, è un sentimento di piacere, non si vede perchè il secondo non sarà eziandio un sentimento di piacere, perchè quando la causa totale dello effetto rimane la stessa, l'effetto non può cambiare. Ora quest'anima, al secondo momento del-

la sua esistenza non riceve una nuova facoltà di pensare, essa non fa che ritenere la facoltà che aveva al primo momento, ed è così indipendente dal concorso di qualunque altra causa al secondo momento come lo era al primo; ella deve dunque al secondo momento riprodurre lo stesso pensiero che aveva il momento innanzi prodotto. Se voi mi obbiettate, che ella deve essere in istato di cambiamento, e che non vi sarebbe nel caso che suppongo, io vi rispondo, che il suo cambiamento sarà simile al cambiamento dell'atomo; perchè un atomo che si move continuamente nella stessa linea, acquista in ciascun momento una nuova situazione, ma quella che acquista è sempre simile alla situazione precedente. Affinchè dunque un'anima sussista in istato di cambiamento, basta che essa si dia un pensiero simile al primo. Ma non la restringiamo tanto, accordiamole la metamorfosi de' pensieri; ma bisognerà per lo meno, che il passaggio da un pensiero ad un altro racchiuda qualche ragione di affinità. Se suppongo, che in un certo istante l' anima di Cesare vegga un albero, che ha fiori e foglie, io posso concepire, che subito essa desideri di vederne uno, che non abbia che foglie, e poi uno che non abbia che fiori, e che così ella si farà successivamente molte immagini, le quali nasceranno le une dalle altre; ma non si saprebbero rappresentare come possibili i cambiamenti dal bianco al nero, e dal sì al no, nè quei salti tumultuosi dalla terra al cielo, che sono ordinari al pensiero dell' uomo. Non si saprebbe comprendere che Dio abbia potuto mettere nell' anima di Giulio Cesare il principio che io sto per dire. Gli avvenne senza dubbio più di una volta di essere punto da una spilla nell' atto che egli lattava. Fu dunque necessario, secondo l'ipotesi che qui si esamina, che la sua anima modificasse sè stessa di un sentimento di dolore immediatamente dopo le percezioni piacevoli della dolcezza del latte, che essa aveva avuto due o tre minuti di seguito. Per qual molla fu ella determinata d' interrompere i suoi piaceri, ed a darsi su-

bito il sentimento del dolore, senza che nulla l'avesse avvertita di prepararsi al cambiamento, nè che alcuna cosa fosse accaduta di nuovo nella sua sostanza? Se voi percorrete la vita di questo imperatore romano, troverete a ciascun passo la materia di una obbiezione più forte ancora di questa. »

Facciamo alcune riflessioni sui ragionamenti riportati, e senza uscir da noi stessi esaminiamo i cambiamenti che accadono nell'anima nostra: l'osservazione interiore ce ne mostra di due specie, alcuni sono ripugnanti alle modificazioni attuali, e l'escludono: altri non sono ripugnanti, e possono aver esistenza insieme colle modificazioni attuali: per cagion di esempio, sono affetto dal sentimento della sete: bevo; la modificazione che segue al bere toglie il sentimento della sete: sono afflitto per la grave malattia di un mio congiunto, ricevo la notizia della sua guarigione, e passo dallo stato di afflizione a quello di letizia; i due stati sono ripugnanti l'uno all'altro, èd esclusivi l'uno dell'altro.

Vi sono poi cambiamenti non esclusivi l'uno dell'altro, ma che possono stare insieme nello spirito: un uomo che ragiona conosce le premesse prima dell'illazione; l'illazione, che egli deduce, è una modificazione dell'anima, la quale non esclude le modificazioni delle premesse; anzi non può supporsi uno spirito dotato della forza ragionatrice, il quale ammetta le premesse e neghi l'illazione.

Premessa questa distinzione, si può ragionare così contro gli armonisti: lo stato attuale dell'anima, secondo voi, segue dallo stato antecedente, o, in altri termini, ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente; ora, ciò non può verificarsi per quegli stati che sono esclusivi l'uno dell'altro. Come mai una cosa può ella contenere la ragion sufficiente del suo non essere? Io mi trovo in uno stato di piacere, io voglio continuare ad essere in questo stato: ciò non ostante improvvisamente io passo dallo stato di piacere a quello del dolore; chi mai,

quando ragiona di buona fede, dirà che la ragion sufficiente dello stato di dolore sia nello stato di piacere, uno stato contiene dunque la ragion sufficiente della sua non esistenza? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente: questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere. Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere; se il dolore succede al piacere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente nell'atto che esiste in ciò che è cessato; ciò è impossibile. L'effetto esiste, perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario; il dolore esiste nell'anima, non già perchè il piacere esiste, il che è impossibile, ma perchè il piacere non esiste; il piacere non può dunque contener la ragion sufficiente del dolore, che gli succede. Io leggo una lettera, la quale mi fa conoscere lo stato di perfetta sanità di un mio congiunto assente, ed io sono nella gioia per la notizia; dopo di ciò mi giunge immantinenti un messo, e mi annunzia la morte del mio congiunto: io passo dalla gioia alla tristezza: i leibniziani sono costretti direi che la conoscenza della morte del mio congiunto ha la sua ragion sufficiente nella conoscenza della sanità del medesimo; e che la tristezza ha la sua ragion sufficiente nell'antecedente gioia. Leibnizio ha replicato a questo argomento dicendo « che le percezioni, le quali si trovano insieme nella stessa anima nello stesso tempo, inviluppando una moltitudine veramente infinita di sentimenti indistinguibili, che la serie deve sviluppare, non bisogna maravigliarsi della varietà infinita di ciò che ne deve risultare col tempo. Tutto ciò non è che una conseguenza della natura rappresentativa dell'anima, la quale deve esprimere ciò che avviene, e ciò che avverrà nel suo corpo, ed in qualche maniera in tutti gli altri per la connessione o corrispondenza di tutte le parti del mondo (1). »

(1) Lettera all'editore *de l'histoire des Ouvrages des Sçavans.*

Wolfio enuncia questa risposta, dicendo che tutti i cambiamenti, i quali accadono nell'intero universo, accader debbono nell'idea di questo universo, la quale si trova nell'anima nostra.

I più grandi ingegni fanno pietà quando sono ostinati a difendere assurdità manifeste. Nell'atto, per cagion di esempio, che io sono nella gioia per la perfetta sanità di un mio congiunto assente, e che in conseguenza mel rappresento chiaramente come vivo in un luogo, egli è già in preda di morte; ed io, in conseguenza, secondo Leibnizio e la sua scuola, debbo rappresentarmelo oscuramente come morto; perciò debbo rappresentarmi il mio congiunto come vivo e come morto insieme. È mai possibile il profferire seriamente siffatte assurdità? Queste percezioni oscure, di cui non abbiamo affatto coscienza, e la cui esistenza è posta arbitrariamente, influiscono esse o non influiscono a far nascere quelle percezioni chiare che noi osserviamo? Se influiscono, come Leibnizio pretende, come mai la percezione oscura della morte influisce ella a produrre la percezione chiara della vita? Se poi non influiscono, sono inutili alla spiegazione de' fatti intellettuali. Inoltre, siccome in questa ipotesi si rigetta l'azione reciproca delle monadi, così non possono avvenire nell'idea dello intero universo, che si suppone nell'anima, cambiamenti esclusivi dello stato antecedente, poichè le diverse serie delle rappresentazioni delle monadi non possono ammetterne per ciascuna monade. Ma io già mi son molto dilungato su questo soggetto; perciò aggiungo solamente, che questa ipotesi non sembra conciliabile colla libertà. La libertà esige che l'anima sia la causa prima di alcune serie di avvenimenti. Ora, nell'ipotesi dell'armonia prestabilita, tutti gli stati posteriori dell'anima hanno la ragion sufficiente negli stati antecedenti, e perciò non possono non seguire dagli stati antecedenti; lo stato primitivo poi l'anima lo riceve dal creatore, tutti gli stati dell'anima derivano dunque dalla

natura dell'anima; ora, il naturale è esposto al libero; niuno di questi stati esiste perchè l'anima lo fa esistere, ma esiste per la natura dell'anima. E ben è da credere, che se ne fosse avveduto Leibnizio, poichè ha chiamato il suo sistema un *automatismo spirituale*.

Questo filosofo fa molto caso del suo principio della ragion sufficiente; intanto ci dà un sistema, in cui ad ogni momento si vedono fatti senza ragion sufficiente.

L'armonia prestabilita è dunque un'ipotesi senza fondamento e ripugnante a'fatti più chiari della coscienza, e perciò assurda.

LEZIONE LXXVII.

SUL SISTEMA DEL MEDIATORE PLASTICO.

Allorchè il filosofo non vuole arrestarsi ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili, e non vuole ammettere certe cose che sono incomprensibili nella loro vera natura, non vi è più termine alle ipotesi ed alle dispute: alcuni filosofi, non essendo soddisfatti dei tre sistemi sul commercio dell'anima col corpo, che abbiamo or ora esaminato, ne hanno immaginato un altro, il quale consiste nell'ammettere una sostanza media, la quale avverta l'anima de'moti del proprio corpo, ed eseguisca i voleri dell'anima col movere il corpo. Ma giova ascoltare Le Clerc, che ha creduto probabile l'esistenza di questa sostanza media che vuol chiamarsi il *mediatore plastico*. Egli scrive:

« Chi sa se non vi è in noi un terzo principio, che conosce i nostri pensieri, e che pronto ad obbedire agli ordini delle anime nostre, eseguisce tutto ciò che esse ordinano, senza che noi lo conoscessimo? Sembra eziandio, che non si può disconvenire di esservi un principio, il quale mova la macchina de'nostri corpi, essendo essa ben disposta, per adempiere le funzioni vitali, senza che

noi lo sapessimo. La respirazione ed il moto del cuore sono effetti a' quali l'anima nostra non ha alcuna parte, come Cudworth l'ha molto bene osservato, ed intanto non sembrano farsi meccanicamente. Ne' moti volontari le anime nostre non sanno ciò che bisogna fare per movere le nostre membra; esse non fanno che comandare, e vi è alcuno, il quale eseguisce fedelmente ciò che esse ordinano, se gli organi sono ben disposti; perchè altrimenti questo principio esecutivo, qualunque siasi, non può moverli, come un musico non può suonare un istrumento di musica che è rotto, o al quale manca qualche parte necessaria. Non sarebbe dunque possibile che vi fosse un essere vivente nel nostro corpo, oltre l'anima nostra, il quale fosse a lei subordinato, senza che l'anima nostra lo sapesse per ubbidirgli; ma la cui potenza sarebbe limitata in modo che non potrebbe ubbidire, che per mezzo degli organi disposti di una certa maniera? Non si saprebbe negare la possibilità di questo essere, e per conseguenza non vi è bisogno di ricorrere a Dio per rendere ragione dell'esecuzione de' nostri voleri. Questo stesso essere, scosso dai moti del nostro corpo, potrebbe avvertire le anime nostre di ciò che accade, affinchè esse ordinassero ciò che sarebbe necessario per la sua conservazione, e che egli facesse ciò che è in suo potere per ubbidire alle anime nostre. Come si suppone questo essere senza conoscenza riflessa e senza alcuna capacità di formare disegni, e di agire per un fine, egli non farebbe che avvertir l'anima e ricevere i comandi di lei, per eseguirli per quanto si estende il suo potere. L'anima sarebbe, secondo questa supposizione, simile ad un padrone, incapace di servir sè stesso, e che non avrebbe altro potere se non che quello di comandare; ed il principio plastico rassomiglierebbe ad uno schiavo, che nulla saprebbe de' disegni del suo padrone, e che non farebbe se non eseguire gli ordini di lui, ed avvertirlo di ciò che concerne gl' interessi dello stesso.

« Si dirà forse, che ciò è un comporre un sol uomo

di tre sostanze differenti, il che non è verisimile. Ma per qual dimostrazione si fa vedere che l'uomo può esser composto di due sostanze, ma non di tre? È certo che non ve n' ha alcuna, ed è certo che formando l'uomo di due sostanze, le quali non hanno alcun rapporto naturale l' una coll'altra, non si può in alcuna maniera spiegare l' unione dell'anima e del corpo, senza fare intervenir la divinità; alla quale si attribuiscono le funzioni che io ho attribuito al principio plastico, che suppongo poter essere in noi. Io non saprei ben digerire il pensiero di coloro, i quali abbassano la divinità a tanti vili ed indegni ministeri, e che la sottopongono a leggi arbitrarie che essa non viola giammai.

« Che se mi si domanda una definizione netta di questo principio medio, che lega l' anima col corpo, io risponderò, che non ne posso dare alcuna esatta, perchè è una sostanza la quale non mi è nota che per gli effetti, i quali io vedo che essa produce. Tutto ciò che io ne posso dire è che esso è un essere, il quale ha in sè stesso un principio di attività, e che può agire per sè stesso egualmente sull'anima che sul corpo; un essere, il quale avverte l'anima di ciò che accade nel proprio corpo per mezzo delle sensazioni che esso vi produce, e che move il corpo agli ordini dell'anima, senza nondimeno sapere il fine delle sue azioni (1). »

Il discorso enunciato non contiene se non che proposizioni gratuite e proposizioni false. Noi non pretendiamo limitare la realtà delle cose a ciò che noi possiamo concepire; ma il concetto di un essere, il quale non sia nè semplice, nè composto, non è solamente un incomprensibile, ma un assurdo. Non vi è mezzo fra due proposizioni contraddittorie, e perciò il *mediatore plastico*, immaginato senza fondamento, deve necessariamente essere o semplice, o non semplice, cioè composto. In qualunque di

(1) Le Clerc, *Bibliothèque choisie, tom. 2, art. 2, num. XII.*

questi modi, che esso si ammette, la difficoltà di spiegare il commercio fra l'anima ed il corpo rinasce. Se è semplice, e come mai è esso in commercio immediato col corpo? Se è composto, e come mai è in commercio immediato coll'anima?

Inoltre il mediatore di cui parliamo deve conoscere tutti i moti del corpo, per produrre le sensazioni nell'anima; deve conoscere tutti gli ordini del corpo umano, secondo questa ipotesi, per poterlo movere; esso è dunque una sostanza dotata di conoscenza, sia qualunque la natura di questa sua conoscenza; ora è dimostrato evidentemente, che una sostanza dotata di percezione non può esser che semplice. Il mediatore plastico sarebbe dunque una sostanza semplice, ma così sarebbe inutile alla spiegazione, per la quale è stato immaginato.

Il motivo che ha indotto Le Clerc ad immaginare il mediatore plastico, è stato perchè egli ha creduto impossibile l'influsso fisico, ed inconveniente il sistema delle cause occasionali. Io ho provato che l'influsso fisico bene inteso deve ammettersi come un fatto della natura. Le Clerc non adduce altri argomenti contro l'impossibilità dell'influsso fisico, che quelli stessi a' quali io ho già risposto di sopra, trattando del sistema del fisico influsso. Le Clerc, col mettere nell'uomo una sostanza che non sia nè spirito nè corpo, invece di spiegare il commercio dell'anima col corpo, come egli pretende di fare, ci circonda di nuove e più dense tenebre. Poichè prima dell'invenzione del mediatore, noi non comprendevamo il come avvengono due cose; cioè come l'anima produca moti del corpo, e come il corpo produca sensazioni nell'anima; dopo l'immaginazione del mediatore siamo all'oscuro sopra quattro punti, vale a dire non conosciamo come mai l'anima agisca nell'anzidetto mediatore, e questo nell'anima; nè come un tal mediatore sia capace di movere il corpo e di avere per l'azione di esso varie ed innumerabili modificazioni.

LEZIONE LXXVIII.

DELL'INFLUENZA DEL FISICO SUL MORALE DELL'UOMO.

Il corpo dell'uomo colle sue diverse modificazioni costituisce il *fisico dell'uomo*: l'anima colle sue diverse modificazioni costituisce il *morale dell'uomo* stesso. Noi abbiamo veduto che l'anima è in una reale dipendenza dal corpo, riguardo all'esistenza ed alla natura delle sue sensazioni: bisogna dunque ammettere una certa influenza del fisico sul morale dell'uomo.

Lo stato del corpo umano dipende dal clima, come l'esperienza ci dimostra; bisogna perciò ammettere una certa influenza del clima sul morale dell'uomo. Ciò è incontrastabile.

Ma questa influenza si è estesa al di là dà de'suoi giusti limiti, e si è attribuito al clima ciò che dipende da cause morali.

L'influenza del fisico sul morale dell'uomo consiste, secondo abbiamo antecedentemente mostrato, nella dipendenza dell'esistenza delle sensazioni e della loro varia natura dal corpo. Questa influenza si conosce indipendentemente dal clima; poichè si ravvisa non solamente nei diversi individui della stessa città e dello stesso villaggio, ma eziandio ne'diversi periodi della vita dello stesso individuo, e ne'diversi stati del corpo di lui. Le sensazioni della vecchiaja son diverse da quelle della gioventù nello stesso individuo: le sensazioni dell'uomo sano sono diverse da quelle dell'uomo ammalato; le sensazioni dell'uomo affetto dalla fame son diverse dalle sensazioni dell'uomo stesso quando è sazio. È questa una verità incontrastabile.

È certo che il clima spinge più oltre questa diversità, perchè rende più sensibile la diversa costituzione de' corpi umani.

L'autore sapientissimo della natura ha fatto l'uomo in modo che egli, a differenza degli altri animali, può vivere e moltiplicarsi quasi nella terra intera. Nessun animale è più dell' uomo capace di sostenere un estremo caldo ed un estremo freddo. Nell'Africa, sulle coste del Senegal, egli sostiene un calore che fa bollire lo spirito di vino, e nell'Asia grecale resiste ad un freddo che rende il mercurio malleabile. Ma quantunque l' uomo abbia per regno tutta la terra ed eserciti in qualunque parte di essa il suo dominio, pure esso si mostra vario nel corpo, secondo la diversità delle parti della terra in cui abita. Questa varietà consiste nel diverso colore, nella diversa statura e nelle diverse fattezze. « Quante gradazioni nel colore (dice un saggio geografo) dall'Africano di un nero di ebano e di capelli lanuti, al Norvegio di un colorito bianco e vermiglio, ed i capelli biondi ed ondeggianti? Quale opposizione di statura fra il Patagone di sette piedi muscoloso e vigoroso, ed il Lappone debole, tozzo ed atticciato, ed alto appena quattro piedi! Quante varietà di forme dall' Europeo svelto, forte e ben proporzionato, fino alle membra gracili, allungate e sparute degli abitanti dell'Australia! queste e tante varietà non son opera del clima solo, ma derivano da più possenti ed ancora sconosciute cagioni (1). »

Queste varietà nel fisico degli uomini debbono necessariamente produrre varietà nelle loro sensazioni, e perciò ne' loro gusti e nelle inclinazioni rispettive. Ma può forse da ciò dedursi, come hanno fatto alcuni filosofi, che tutto il morale dipende dal fisico, e perciò dal clima? Può forse inferirsi che lo sviluppo dell' intelligenza dipenda talmente dal clima, che i climi troppo caldi, o troppo freddi lo arrestano e l'impediscono? Può forse inferirsi che alcune virtù morali non possono aver esistenza in questi climi o troppo caldi, o troppo freddi; e che gli

(1) *Galanti, geografia fisica*, *§ XIII*, *n.* 3.

uomini siano in tali climi trascinati dalle forze fisiche della natura materiale ad esser viziosi, e abbandonarsi principalmente ad alcune specie di vizi? Per decidere siffatta quistione abbiamo noi un mezzo facilissimo, e questo è di consultar la storia del genere umano.

Ma prima di ricorrere alla storia, osservo che Sesto Empirico, a nome degli scettici, ha opposto, ne' suoi famosi mezzi dell'epoca de' quali vi ho parlato nella logica materiale, questa varietà di sensazioni per negare la realtà della scienza fisica. Io ho provato che questa obbiezione è di niun valore, poichè sebbene le sensazioni sieno varie negli uomini, nondimeno tutti gli uomini convengono ne' rapporti delle sensazioni, e che ciò è sufficiente per la scienza fisica. Le nostre conoscenze sono giudizi; questi consistono nella relazione che lo spirito vede fra il predicato ed il soggetto. Questa relazione o è una semplice veduta dello spirito, come sono tutte le relazioni matematiche, o è una relazione oggettiva, come son quelle della qualità alla sostanza e dell'effetto alla causa. Ora, tanto le une che le altre, qual siasi la diversità delle sensazioni umane, sono le stesse in tutti gli uomini. Qual siasi la diversità della grandezza apparente di un palmo, percepita per mezzo degli occhi da diversi uomini, tutti convengono nel porre uno stesso rapporto fra un palmo ed una canna. La grandezza visibile del diametro del sole, nelle stesse circostanze; non è la stessa per tutti, ma siccome gli astronomi determinano la grandezza ottica per mezzo dell' angolo ottico, e la grandezza di questo angolo, consistendo in un rapporto, è la stessa per tutti, perciò nulla impedisce che gli astronomi convengano, nel determinare generalmente nello stesso modo il diametro apparente massimo, o diametro apparente minimo, e perciò il mezzano, poichè questa determinazione consiste in un rapporto. La scienza fisica è dunque indipendente dalla varietà delle sensazioni che sono negli uomini.

Io ho provato inoltre contro il sensualismo, che la intelligenza è essenzialmente diversa dalla sensibilità, perciò la varietà delle sensazioni non può influire ad un maggiore sviluppo dell'umana intelligenza. Giovanni Bodin, nato in Angers, nel decimosesto secolo, ha attribuito una estesa influenza al clima sul morale dell'uomo. Montesquieu sembra aver preso il suo sistema dei climi dal trattato di Bodin *della repubblica.*

Elvezio, sebbene sensualista e materialista, combatte con valide ragioni questo sistema; eccone alcune: La causa fisica delle conquiste de' settentrionali, dicesi, è racchiusa in quella superiorità di coraggio o di forza di cui la natura ha dotato i popoli del nord, in preferenza di quei del mezzogiorno .... si percorra la storia; si vedranno gli Unni abbandonare le paludi Meotidi per incatenare nazioni situate al nord del loro paese; vi si vedranno i Saraceni discendere in folla dalle arene brucianti dell'Arabia per vendicare la terra, domare le nazioni, trionfare delle Spagne, e portare la desolazione sino nel cuore della Francia; si vedranno questi stessi Saraceni rompere con una mano vittoriosa gli stendardi delle crociate, e le nazioni dell' Europa, con tentativi reiterati, moltiplicare nella Palestina le loro disfatte e la loro vergogna. Se io porto i miei sguardi su di altre regioni, io vi vedo ancora la verità della mia opinione confermata, e dai trionfi di Tamerlano, che dalle rive dell' Indo discende conquistando sino a' climi gelati della Siberia, e dalle conquiste degl' Incas e dal valore degli Egiziani, che riguardati sin dal tempo di Ciro come i popoli i più coraggiosi, si mostrano alla battaglia di Trimbeja sì degni della loro riputazione, e finalmente da quei Romani, che portarono le loro armi vittoriose sino alla Sarmazia ed alle isole britanniche. Ora se la vittoria ha volato alternativamente dal mezzogiorno al nord, e dal nord al mezzogiorno; se tutti i popoli sono stati a vicenda conquistatori e conquistati; se, come l' istoria ce l'insegna,

i popoli del settentrione non sono meno sensibili agli ardori brucianti del mezzogiorno, che i popoli del mezzogiorno lo sono all'asprezza dei freddi del nord, e se fanno la guerra con isvantaggio uguale in climi troppo differenti dal loro, è evidente che le conquiste de' settentrionali sono assolutamente indipendenti dalla temperatura particolare de' loro climi, e che si cercherebbe invano nel fisico la causa di un fatto, di cui il morale dà la spiegazione semplice e naturale(1).

Gli abitanti de' paesi troppo caldi, dicono i filosofi che io qui combatto, debbono essere stupidi, e le loro facoltà intellettuali debbono trovarsi in uno stato di torpore. Tutte le operazioni intellettuali si eseguiscono, essi soggiungono, per mezzo dell'azione delle fibre del cervello; ma queste, ne' paesi molto caldi, hanno poca consistenza ed energia, e perciò brevi e passaggiere saranno le impressioni che esse ricevono.

Riguardo alle virtù del cuore, gli abitanti de' paesi molto caldi, essendo molli ed effeminati, non son capaci di virtù severe.

Il clima d' Egitto, io rispondo, è certamente molto caldo; intanto l' Egitto fu la culla della civiltà, delle scienze e delle arti. Origene, San Clemente, S. Agostino, africani, furono grandi ingegni e dotti di primo ordine. Nulla dico della famosa scuola di Alessandria, e della famosa libreria che ivi fu distrutta da' Maomettani. Riguardo al cuore, dico che ne' principii del cristianesimo i vastissimi deserti dell'Egitto furono pieni di una quantità innumerabile di celebri solitari che col fervore della loro pietà e coll' austerità della loro penitenza, fecero tanto onore al cristianesimo.

Gli abitanti de' climi eccessivamente freddi, dicono i partigiani del clima, sono di poca intelligenza, essendo che in esso le porte dell' intelligenza, cioè i sensi, son quasi otturate; e riguardo al cuore, essi son feroci e crudeli, e perciò incapaci delle virtù sociali.

(1) *De l' esprit, discours III.*

Anche questa asserzione è smentita da' fatti. Ecco ciò che dice sulla letteratura della Svezia il saggio geografo che ho di sopra citato. « La letteratura cominciò a diffondersi nella Svezia nel regno del saggio e benefico re Carlo XI. La mineralogia moderna è nata nella Svezia per opera di Wallerio, di Cronstadt, di Solander, di Zunberg. I chimici Bergman, Scheele della Pomerania già svedese, e Berzelius hanno un nome dappertutto conosciuto. Gli Svedesi coltivano molto la storia naturale, ed il solo nome di Linneo forma la loro gloria. Klingestierna e Vargentin furono matematici insigni nel passato secolo. Vanta pure la Svezia i suoi storici, i suoi poeti, i suoi oratori, che si hanno fatto un nome illustre, malgrado che la letteratura ricerchi, per fiorire, un concorso di situazioni che mancano a' paesi settentrionali . . . Le scuole di mutuo insegnamento che nel 1823 eran 54 nella Svezia, giunsero nel 1828 a 3000. Nelle campagne della Norvegia, dove una scarsa popolazione è sparsa sopra un vasto territorio, troverete dappertutto scuole di mutuo insegnamento. . . Stocolma, Gotemburgo, Lund e Drontheim hanno accademie di scienze e di belle lettere. La prima è recente, poichè cominciò nel 1780, ma poche accademie hanno saputo far tanto bene alle nazioni, quanto questa. Upsal, Lund e Cristiana sono università, e moltissimi sono i collegi ed i giovani e le accademie letterarie. L' arte tipografica vi si è perfezionata. Nella capitale vi sono 22 stamperie, e circa 54 per le altre città della Svezia e della Norvegia. Nel 1831 si pubblicavano nella Svezia 72 fra giornali politici ed opere periodiche, 17 de' quali a Stocolma, 7 a Gotemburgo, ed il resto per le altre città del regno. »

Parlando il citato geografo de' costumi de' Lapponi egli dice « Questo popolo che passa mesi interi senza vedere il sole, che veste di pelli, si ciba di pesci ed appena conosce il pane, è più felice che non si crederebbe. Regna tra esso la più dolce fraternità: sempre

lieto, di probità a tutta prova, non ha ricchezze, e non conosce quelle passioni che avvelenano la vita in mezzo allo splendido lusso delle nostre città. . . . I Lapponi svedesi e norvegi hanno abbracciato la religione evangelica, e sono più inciviliti degli altri della loro nazione. »

Lo stesso scrittore, parlando dell' uomo fisico, dice perciò con ragione generalmente che « all'uomo non solo è dato di piegarsi a tanti opposti climi, ma ha la qualità ancora di perfezionarsi nel fisico e nel morale. »

L' influenza del clima non può estendersi al di là del corpo, e quella del corpo non può estendersi al di là delle sensazioni. Ma la sensibilità non è l' intelligenza, e la varietà delle sensazioni non ha alcun rapporto colla diversa attività dell' intelligenza. L' anima è attiva ed intelligente per sua natura: è interamente falso, che lo sviluppo dell' intelligenza si eseguisce per mezzo delle fibre del cervello: è questa un' asserzione gratuita di coloro che immersi nella materia, non sanno condurre i loro pensieri al di là del corpo: lo sviluppo dell' intelligenza ha la sua sorgente nell' anima, non già nelle fibre del cervello: il moto che segue dalla meditazione nel cervello, è un effetto della meditazione, non già una causa: siamo sempre obbligati di rammentare a siffatti filosofi le più ovvie verità dell'intellettuale filosofia. Lo spirito umano è essenzialmente dotato di libertà nei suoi voleri, come più ampiamente mostreremo appresso. Non può dunque il clima alcuna cosa sulla virtù.

Ma i filosofi, che io qui combatto, non lasciano di cavillare, appoggiati sopra debolissime ragioni. Il dottor Germani nell' opera dell' umana perfezione, ci oppone che ne'paesi molto caldi gli uomini gran parte del giorno debbono star ritirati sotto le proprie tende o nelle capanne di paglia, e perciò sono impediti di conversar fra loro, e di aumentare in conseguenza colla scambievole comunicazione de'proprii pensieri, il fondo delle conoscenze che ciascuno possiede, e che di più sono impediti di fare alcun

travaglio, poichè il calore, affievolendo le loro forze, li rende stanchi e lassi.

Un' obbiezione simile si fa riguardo all' eccessivo freddo: come mai, dicesi, potranno coltivare le arti e le scienze i Lapponi, che oppressi da un freddo così rigido, non è caso straordinario che nel verno si geli sulle loro labbra la bevanda contenuta nel bicchiere mentre bevono? Come mai potrà fiorire la società, dove regna un freddo sì eccessivo, che spesse volte quegli abitanti si trovano le membra gelate dal freddo?

Nelle recate obbiezioni s' ignora lo stato della quistione. Affinchè un uomo occupasse un posto sublime nel tempio del sapere si richiede il concorso di tre specie di cause, due delle quali sono interne, ed un' altra è esterna. Le due interne sono l' *ingegno* ed il *genio*, le quali chiamansi altrimenti *la forza del talento* e l'*amore del sapere.* Le cause esterne sono i mezzi diversi d' istruzione, i maestri, i libri, ec., più la sanità, una certa agiatezza, e cose simili. Ora le cause interne sono indipendenti dalle esterne; un uomo può esser dotato d'ingegno grande e di genio ugualmente grande; ed intanto per esser privo di maestri e di libri, non divenire un grand' uomo in una scienza qual siasi. Ora è certo che vi sono luoghi sulla terra ove le cause esterne allo sviluppo delle forze intellettuali mancano, oppure sono in piccol numero: ciò avviene per altre cause, oltre del caldo e del freddo: così ne' piccoli paesi mancano i mezzi d' istruzione, che abbondano nelle grandi capitali; ma da ciò può forse inferirsi, che la patria dei grandi uomini sieno solamente le grandi capitali?

È certo ugualmente che la dolcezza e l' asprezza del clima alletta o disgusta gli uomini di abitarlo; e perciò è più o meno felice, pel lato delle cause esterne, allo sviluppo delle forze intellettuali. Ma lo stato della quistione consiste nel vedere, se il clima crea i grandi ingegni ed i grandi geni. Ora è provato che non ha la forza

di produrli, nè di escluderli. Quando l' abate Genovesi, addottando gli errori di Montesquieu, dice che le grandi opinioni, in materia di religione e di morale, dipendono dal clima, egli attribuisce al clima quell'influenza sul morale, che noi gli neghiamo, e che è smentita dal fatto. La terra quasi interamente fu lordata dal politeismo : dopo la nascita del cristianesimo l' idolatria fu quasi generalmente distrutta. I motivi delle false opinioni, in materia di religione e di morale, sono nell' animo, non sono nel corpo, e Genovesi non ne aveva fatto un' analisi esatta.

Termino questa lezione con una osservazione. La impressione del caldo e del freddo, riguardo alla sua intensità, dipende dalla costituzione originaria del corpo e dalla costituzione abituale del medesimo. È perciò un errore il credere, che il caldo dell' Egitto debba fare in quegli abitanti l' istessa impressione dolorosa che produce in un Europeo; e che il freddo della Lapponia produca l' istessa impressione in un Napolitano, che produce in un Lappone.

Fine della prima parte della Psicologia.

LEZIONE LXXIX.

PARTE SECONDA DELLA PSICOLOGIA.
PRINCIPII GENERALI, PEL SISTEMA DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA.
DELLA COSCIENZA.

Non vi può essere scienza senza verità primitive. La natura di queste verità deve corrispondere a quella della scienza di cui sono principii. Le scienze pure ipotetiche hanno per principii verità razionali, identiche, ipotetiche anch' esse. Ma la filosofia non deve essere una scienza ipotetica; essa ha per oggetto l'esistenza: essa deve dunque partire da qualche verità primitiva di fatto o di esistenza. Deve cominciare dall' ammettere la esistenza di qualche cosa; e deve ammetterla come un dato primitivo ed incontrastabile. Se l'esistenza di qualche cosa è un dato primitivo, da qual principio potrà mai dedursi un' esistenza qualsiasi? Si dedurrà forse da una idea? Ma egli fa d'uopo almeno ammettere necessariamente l'esistenza di questa idea; e come si può essa ammettere se non come un dato primitivo? Bisogna dunque o riconoscere come un dato primitivo l'esistenza di qualche cosa, o serbare un eterno silenzio in filosofia.

Kant non potendo porre, in forza del suo sistema, l' esistenza di qualche cosa, nè come un dato primitivo sperimentale, nè come una verità primitiva *a priori*, poichè l'ordine *a priori* era da lui riguardato come semplicemente ideale, egli l' ha posto come una supposizione inevitabile dello spirito umano, il qual vuol filosofare; come un bisogno della ragione, ma non come una conoscenza della verità. Vi debbono dunque essere dell'esistenze, sia una, sia molte, che debbono esser date allo spirito umano, e che egli non può che vederle o percepirle. Lo spirito deve dunque esser dotato di una certa potenza o facoltà di

essere affetto da alcuni oggetti, che egli percepisce necessariamente. Senza questa prima potenza primordiale, la conoscenza non potrebbe aver esistenza in lui. A questa potenza di essere in un certo modo affetto, i filosofi hanno dato il nome di *potenza passiva* o di *passibilità dell' anima*: essa è una condizione indispensabile per la conoscenza. Se la cosa che esiste non si manifesta a me, come potrò io conoscere l'esistenza di essa? Come un oggetto, che non ha alcuna relazione con me, potrà esser conosciuto da me? Allora poi che un oggetto si rende presente a me, e si manifesta alla mia sensibilità, sia esterna, sia interna, la sua esistenza è un dato primitivo sperimentale.

Lo spirito umano ha dunque una *passibilità*, in forza della quale riceve i dati primitivi della conoscenza; ma egli è anche attivo; ed in forza della sua attività opera su questi dati; ma non può operare che in due modi: o per divisione, o per unione, o per *analisi*, o per *sintesi;* ecco il fondamento incontrastabile e luminoso del vero sistema delle facoltà dell'anima, che io vi spiegherò in questa seconda parte della psicologia.

L'anima umana è presente a sè stessa, e si mostra a sè stessa: è questa una sua proprietà; ella non solamente è affetta da sensazioni ed opera su di esse, ma percepisce queste sensazioni e le sue operazioni. Ciò si dice in latino felicemente: *mens est conscia sui.* Noi chiameremo dunque *coscienza*, o *senso intimo*, *senso interno*, *sensibilità interna*, questa potenza, che ha l'anima di percepir sè stessa e le sue modificazioni.

Ma l'anima umana sente ancora delle cose esterne a lei; sente il proprio corpo, che è distinto da lei, e sente, per mezzo del proprio corpo, i corpi a cui ella non è unita, ma che fanno impressioni, cioè moti nel proprio corpo. Noi chiameremo *sensibilità esterna*, o *fisica*, ed anche semplicemente *sensibilità* questa potenza dell'anima di percepire i corpi. Queste due potenze dell'anima mostrano a lei le prime esistenze, cioè le esistenze speri-

mentali: queste esistenze sono i primi dati della scienza dell'uomo. Il raziocinio, partendo, da questi dati, ed impiegando alcune verità razionali ed identiche, s'innalza ad alcune esistenze, che sotto l'esperienza non cadono.

Ma il raziocinio è un atto risultante da due facoltà, cioè dalla facoltà di analisi e dalla facoltà di sintesi. In fatti non vi può esser giudizio senza nozioni astratte; perciò la facoltà di analisi, o di decomporre e dividere, è una facoltà necessaria all'esistenza del giudizio. Inoltre il giudizio consiste nella sintesi del rapporto percepito fra il soggetto ed il predicato.

Siamo, in conseguenza, obbligati di ammettere quattro facoltà nell'anima umana, cioè la coscienza, la sensibilità, l'analisi e la sintesi.

Se le conoscenze acquistate non fossero che momentanee, l'uomo in ciascun istante sarebbe, riguardo alla conoscenza, come nel primo in cui comincerebbe ad acquistarla: sarebbe sempre nel principio del suo sapere, egli non farebbe alcun progresso. Per l'edifizio del sapere umano qualsiasi è perciò necessaria una facoltà riproduttrice delle conoscenze acquistate; ad una tal facoltà io do il nome d'*immaginazione*; ed essa è una facoltà essenziale all'umano sapere.

Lo spirito umano è insieme, ma sotto diversi riguardi, passivo ed attivo. Non si può conoscer la sua vera natura, senza riguardarlo sotto questo doppio aspetto: sarebbe un dimezzarlo il riguardarlo o come solamente passivo, o come solamente attivo. Abbiamo posto fuor di dubbio, nelle lezioni antecedenti, questa verità. Come agente lo spirito umano produce modificazioni in sè stesso, e fuor di sè stesso. Egli produce modificazioni in sè stesso dirigendo le facoltà meditative. Egli opera ciò col volere. La volontà perciò dirige le facoltà della meditazione; cioè la facoltà di analisi e quella di sintesi. La volontà deve dunque esser considerata nell'acquisto delle conoscenze, ed essa esercita per tale oggetto una funzione princi-

pale. Il progresso nelle scienze dipende principalmente dal travaglio della meditazione, e dal metodo con cui questo si eseguisce; e ciò dipende dall' impero della volontà. La volontà è eccitata per le sue risoluzioni dal desiderio. Il desiderio di conoscere, sia principale, sia subordinato ad un altro desiderio, move la volontà al penoso travaglio della meditazione, e a condurre con un certo ordine i propri pensieri.

La coscienza, la sensibilità, l'analisi, la sintesi, la immaginazione, la volontà, il desiderio; ecco le facoltà che io scopro nel nostro spirito. È questo il vero sistema delle facoltà dell'anima; io non l' ho immaginato a capriccio; l'ho trovato nella natura, e per mezzo di un' attenzione incessante sul mio pensiero. Dopo averlo trovato, io l' ho riesaminato, e lo trovai esatto; il voler sostituire ad esso un altro sistema sarebbe un voler sostituire l'errore alla verità. Mi sono state fatte alcune obbiezioni contro lo stesso: avendole esaminate le ho trovate di niun valore. Iò spiegherò in seguito particolarmente ciascuna di queste facoltà, e risponderò alle obbiezioni fatte contro l'intiero sistema.

In nome di Dio incominciamo dall'esame della coscenza di noi stessi. La coscienza consiste nella percezione del proprio essere e delle sue modificazioni. Fa d' uopo provare la realtà di questa definizione. È certo, che noi percepiamo le nostre modificazioni: niuna scuola filosofica pone ciò in contrasto; ma si disputa tuttavia, se noi percepiamo, per mezzo della coscienza, il nostro essere. Propongo in un altro modo la quistione: le mie sensazioni, i miei raziocinii, i miei desiderii, i miei voleri, i miei pensieri quali che sieno, sono modificazioni del mio essere, il quale è il soggetto in cui queste modificazioni hanno esistenza; ora si vuol sapere: la mia coscienza sente solamente le mie modificazioni, oppure sente insieme colle modificazioni, il mio essere, che è il soggetto di queste modificazioni? La scuola di Scozia pretende, che il nostro es-

sere, il soggetto de' nostri pensieri e delle nostre affezioni non è l'oggetto della coscienza che esso non è un oggetto sentito; ma che, per una legge della nostra natura, all'occasione del sentimento delle nostre modificazioni, l'intelletto le riferisce ad un soggetto, al nostro *me*, al nostro essere. L'*io* è dunque, secondo questa dottrina, un oggetto pensato, cioè concepito dall'intelletto, non già sentito dal senso intimo. Perciò, secondo questa stessa dottrina, l'esistenza di alcun essere non è un dato primitivo dell'esperienza. Questa si limita a darci modificazioni. Questa dottrina della scuola di Scozia è stata ed è l'infausta sorgente di tanti errori funesti, che han desolato e desolano ancora l'impero della filosofia.

Se niun essere si manifesta immediatamente a noi, l'esistenza di un essere quale che siasi non è, dicono alcuni filosofi, che un puro ideale, senza realtà. La sostanza, secondo la scuola di Kant, non è che una *categoria* dell'intelletto, un fenomeno costante: noi non siamo affatto autorizzati ad ammettere la realtà della sostanza.

Inoltre, se noi non sentiamo che le nostre modificazioni, il potere, e perciò la libertà, non è mica un dato della coscienza, e Reid, in effetto, insegna, che la potenza attiva non è un dato della coscienza. Ma se la cosa è così come questi filosofi la pensano, su qual fondamento potrà mai stabilirsi l'esistenza del libero arbitrio in noi? Io credo che con questa dottrina la scuola di Scozia ha rovesciato i fondamenti della realtà della nostra conoscenza; e che sebbene questa filosofia abbia per iscopo il distruggere lo scetticismo, ci conduce direttamente allo stesso.

Ma su di qual fondamento si pretende da questi filosofi, che noi non abbiamo un sentimento del nostro essere? Eglino non adducono altra prova della loro asserzione, che l'asserzione medesima. Si pretende dalla scuola di Scozia, che una delle leggi fondamentali della nostra credenza sia la seguente: *Ogni modificazione suppone un oggetto*, *a*

cui sia inerente; e si pretende, che in forza di questa soggettiva della nostra natura, all'occasione che la coscienza percepisce una sensazione, l' intelletto, per un' operazione quasi istintiva, la riferisce ad un soggetto, al *me*. Ma, io rispondo, acciò la coscienza somministri colla percezione della sensazione l' occasione all' intelletto di questa relazione, è necessario che la sensazione sia dalla coscienza presentata all' intelletto come una cosa relativa, il che vale quanto dire come modificazione; ora è impossibile che si offra come tale senza che sia offerta nel soggetto, ma essere offerta nel soggetto importa, che si offra il soggetto colla modificazione. Fa d'uopo dunque conchiudere, che lo spirito ha la coscienza del proprio essere nel tempo medesimo, in cui ha quella delle proprie modificazioni; e che l' oggetto immediato della coscienza non si limita alle modificazioni, ma che si estende ancora al soggetto di esse. Riflettendo su la coscienza delle mie sensazioni, e de' miei pensieri quali che sieno, si vede che la coscienza le percepisce come mie sensazioni, come miei pensieri, vale a dire, che percepisce le sensazioni, ed i pensieri come modificazioni del *me*, come l' *Io sensitivo*, come l' *Io pensante*, come l' *Io* esistente in questo mondo, che noi appelliamo sensazione, o pensiere. Così l' *Io*, il mio essere, il soggetto di ciò che io sento in me, fa parte di questo stesso atto semplice, pel quale ho la coscienza delle mie modificazioni.

L' *Io* e le sue modificazioni costituiscono un insieme, un concreto, per parlar colla scuola, che è l' oggetto immediato della coscienza. Questo fascetto di percezioni primitive è il germe, da cui la meditazione sul proprio essere sviluppa in seguito le verità primitive di esistenza. L' analisi separa il soggetto dalle modificazioni: la sintesi riconduce queste a quello, e le diverse verità primitive dell' intellettuale e del morale dell' uomo si mostrano. Così nasce la verità: *Io penso*: essa è indentica con: *Io*

esisto nello stato di pensieri: ed in questa è contenuta quella che esprime la verità della nostra esistenza : in *Io esisto nello stato di pensiero*, o in quel modo che chiamiamo *pensiero*, si contiene : *Io esisto*. Questa verità è dunque primitiva ed un dato primitivo dell' esperienza interna.

Ma, sebbene colla prima sensazione lo spirito abbia il sentimento del *me*, pure fa d'uopo avvertire che un tal sentimento, ritrovandosi nel principio confuso col sentimento della sensazione, non può nel primo istante esserne distinto. Lo spirito nel primo istante percepisce insieme il proprio essere e la propria modificazione: in appresso separa il proprio essere dalla propria modificazione, e riunisce questa a quello. Lo spirito incomincia dunque dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione, quando poi presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi, egli separa il soggetto dalle modificazioni in esso inerenti ; e quando poi riunisce al soggetto le modificazioni, che aveva separate, compie l' atto del giudizio.

Io posso nel tempo stesso essere affetto da molte sensazioni, vedere molti oggetti, udire suoni, provare odori, gustare corpi saporosi, toccare corpi caldi, ec.; io posso avere coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni ; in tal caso io ho la percezione del *me*, e di molte sue maniere di essere; questa coscienza non è ancora altra cosa che percezione. Ma se rientrando in me stesso, cercando di far l' analisi di questa percezione interna, io distinguo me stesso dalle mie modificazioni, dirigo successivamente la mia attenzione alle diverse maniere di essere che sono in me, e dico in me medesimo : *Io vedo uccelli*, *io odo il loro canto* : *io sento grati odori*: *io provo sapori piacevoli* : *io ho la sensazione del calore* ; io decompongo così il me attuale ne' suoi diversi elemen-

ti, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere, che lo modificano, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizj di lui. *Io veggo uccelli*; questo giudizio riunisce la modificazione, la visione degli uccelli al *me*. Allorchè questa modificazione è percepita col *me* che modifica, non ho ancora di essa e del *me*, che una percezione; io non eseguisco che la prima operazione dell' intelletto; ma quando essa è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall'atto dello spirito, io allora *giudico*, ed eseguisco la seconda operazione dell' intelletto.

Concludiamo, che sin dalla prima sensazione noi abbiamo una percezione del *me*; ma che in questo primo istante non possiamo formare alcun giudizio sul *me*.

Ma che cosa diremo del famoso entimema cartesiano: *Cogito, ergo sum; penso, dunque sono.* Sembra che Cartesio faccia uso di un argomento, per provare la propria esistenza; e che perciò non la riguardi come una verità primitiva sperimentale. Sembra, che questo grande uomo voglia dedurre la propria esistenza, cioè l'esistenza del *me*, dall'esistenza delle modificazioni, che sono i pensieri nostri. Su di questa supposizione alcuni cartesiani, come Fénélon e Bayle, hanno presentato l'entimema cartesiano sotto la forma del seguente sillogismo; *Ciò che pensa esiste*; *io penso, dunque esisto.*

Ma questa supposizione è aliena dal pensamento di Cartesio. Egli scrive così nella risposta alle seconde obbiezioni contro le sue meditazioni: « Cum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur

fieri non posse ut cogitet , nisi existat , ea enim est natura nostræ mentis , ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. »

Cartesio dunque non intese di provare l' esistenza del *me*; egli riguardò questa esistenza come una verità primitiva sperimentale. In effetto , se l' *Io penso* è un dato primitivo; e se *io penso* significa , *io esisto nello stato di pensiero* , l' *io esisto* è ancora un dato primitivo.

Ma si dirà : Cartesio dicendo: *Cogito ergo sum* , non denota forse colla parola *ergo* , che il *sum* è dedotto dal *cogito*? Inoltre chi mai potrà ritrovar difettoso il seguente sillogismo: *Ciò che pensa esiste*; *Io penso*; *Io dunque esisto*? Ho osservato nella logica, che il raziocinio ha due offizi , cioè che esso o serve a classificare le nostre conoscenze ; oppure a scoprirci verità ignote , o almeno a provarle.

L' esistenza del *me* è una verità primitiva di fatto : non si può impiegare il raziocinio per dedurla o per provarla ; ma vi si può impiegare per classificarla, o per ridurla sotto una proposizione più generale. Il raziocinio fa vedere che l' esistenza mi conviene, non perchè sono io ; ma perchè sono un soggetto pensante ; e che lo spirito deve ritrovar l' esistenza nella idea di qualunque soggetto pensante. Nel sillogismo recato la prima proposizione è una verità identica ed ipotetica : la seconda una verità sperimentale, che rende reale l' ipotesi della prima ; ma che è indipendente dalla prima, e che mi si manifesta prima di pensare a questa prima proposizione. Il sillogismo recato dunque non prova l' esistenza del proprio essere; ma classifica questa verità: *Io sono, non perchè son io; ma perchè sono un oggetto pensante.* L' esistenza conviene generalmente a chiunque pensa. Tale è l' analisi dell' entimema cartesiano.

LEZIONE LXXX.

DELLA SENSIBILITA'.

La nostra vita sensibile incomincia dunque dalla percezione del *me* e delle sue sensazioni ; ma queste sensazioni ci fanno esse ancora percepire oggetti esterni al *me*, *un fuor di me* ? Se la percezione del me è primitiva , come abbiamo mostrato , la percezione *di un fuor di me* è anche primitiva ? Percepiamo noi sin dalla prima nostra sensazione *un fuor di noi?*

Alcuni filosofi , confondendo le loro astrazioni colle cose reali , hanno spogliato la sensazione di due proprietà che la costituiscono sensazione. La sensazione è una modificazione dell' anima nostra , ed essa è insieme la percezione di qualche cosa esterna al principio sensitivo. Tale è la sensazione, e tale si offre alla coscienza attuale, che noi abbiamo di essa. Ma vi sono stati filosofi, i quali credendo di fare un' analisi esatta dello spirito umano , hanno spogliato la sensazione delle anzidette proprietà , che la costituiscono. Essi hanno insegnato , che la sensazione non si offre , nei primi istanti della nostra vita intellettuale , come una modicazione del proprio essere , ma che essa si confonde col nostro essere. Abbiamo confutato questo errore nell'antecedente lezione. Questi filosofi hanno insegnato eziandio , che la sensazione non ci rivela nulla di esterno a noi ; e che lo spirito , sebbene fosse affetto dalle sensazioni degli odori, de' colori , de' suoni , ec., pure non percepirebbe che sè stesso.

Alcuni filosofi hanno generalmente insegnato , che qualunque nostra sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci un' esistenza esterna. Altri filosofi poi hanno insegnato, che tutte le nostre sensazioni, all'infuori di quella di *solidità* , o di resistenza, sono insufficienti a farci per-

cepire qualche cosa esterna. Ma determiniamo con precisione lo stato delle quistioni, che dobbiamo esaminare. Si cerca: *Abbiamo noi una facoltà originaria, primitiva, elementare, e di percepire gli oggetti esterni a noi cioè il corpo nostro, ed i corpi che agiscono sul corpo nostro?*

L' atto, rispondono alcuni filosofi, il quale ci fa conoscere gli oggetti esterni al nostro, non è un atto della nostra sensibilità propriamente detta; ma esso è un giudizio, un atto della nostra facoltà di giudicare.

Altri filosofi hanno risposto così alla stessa quistione. L'atto, che ci rivela l' esistenza esterna, non appartiene generalmente a qualunque sensazione; ma appartiene esclusivamente alla sensazione di solidità o di resistenza.

Mi propongo di combattere tutte e due queste opinioni, e provare, *che ciascuna sensazione è la percezione di un oggetto esterno al soggetto che sente.*

La ragione della prima opinione è la seguente: Le nostre sensazioni sono le nostre modificazioni interne; percependo dunque le nostre sensazioni, noi non percepiamo nulla di esterno: noi non percepiamo che noi stessi. Affinchè una sensazione ci facesse conoscere un oggetto esterno, è necessario riguardarla come l' effetto di una causa esterna; ora ciò è un atto del giudizio; per mezzo del giudizio noi dunque conosciamo gli oggetti esterni al soggetto che sente. Se alla presenza del fuoco io sperimento la sensazione del calore, acciò questa sensazione mi facesse conoscere il fuoco è necessario che io riguardassi il sentimento o la sensazione del calore, la quale è certamente in me, come l' effetto dell' azione del fuoco sul mio corpo; ora, il dire: *Il calore è un effetto del fuoco, il quale agisce sul mio corpo*, è un pronunziare un giudizio; l' atto dunque, che ci rileva l' esistenza degli oggetti esterni, non è la semplice sensazione, ma è un giudizio, che noi formiamo sulla causa della sensazione.

Il motivo poi che ci svela questa causa si è che noi

sperimentiamo in noi stessi che queste sensazioni non dipendono dalla nostra volontà; poichè sovente si prestano a nostro malgrado; come quando sono in presenza del fuoco, sia che lo voglia, sia che nol voglia, io sento calore, e per questa ragione mi persuado, che questa sensazione di calore è prodotta in me da una causa differente da me. Così lo spirito per mezzo delle sensazioni non percepisce altra cosa che sè stesso; ma vedendo che queste sensazioni non dipendono dalla sua volontà, giudica che vi sia al di fuori di lui una causa che le produce. Noi dunque, secondo questi filosofi, non abbiamo una percezione primitiva ed immediata degli oggetti esterni: questi non si mostrano perciò immediatamente a noi; essi sono oggetti pensati dall'intelletto, non mostrati dalla sensibilità: essi non ci appariscono, ma noi giudichiamo che vi sono, come giudichiamo che nella luna vi sono abitatori.

La ragione principale della seconda opinione si è: gli odori, i suoni, i sapori sono nostre sensazioni; e perciò modi interni dello spirito; or come ciò che è interno può apparire esterno? Lo spirito dunque, avendo coscienza di queste sensazioni, non può percepire altra cosa che sè stesso; egli non può percepire *un fuor di sè*.

Riguardo alle sensazioni della vista s' incontra, è vero, maggior difficoltà; ma quando, soggiungono questi filosofi, alcuno esamina la quistione diligentemente, sarà convinto, che l'occhio è insufficiente a vedere i corpi che son da esso distanti. Affinchè l'occhio vedesse naturalmente la distanza del sole, per cagion di esempio, della luna, delle stelle, ec., sarebbe necessario che egli potesse scorrere tutti i raggi luminosi, che partono da questi corpi, nello stesso modo che la mano, per misurare un bastone, è necessario che lo percorra tutto intero; l'occhio non può dunque naturalmente vedere la distanza fra esso ed il sole; ed in conseguenza non può vedere il sole, che è ad una gran distanza da lui. Ma vi ha di più: non è l'occhio che vede, ma lo spirito; ora, come lo spirito potrebbe uscir

da sè stesso, per trasportarsi nel sole, nella luna, nelle stelle cc.? Concludiamo dunque, che gli odori, i sapori, i suoni, i colori, non sono che nostre interne modificazioni, e che l'*io* percependo queste modificazioni, non può percepire altra cosa che sè stesso; e che in conseguenza a queste sensazioni sono insufficenti a condurci al di fuori di noi, a rivelarci il mondo de' corpi.

Ma ciò che riesce impossibile con queste sensazioni, continuano questi filosofi, si eseguisce nondimeno colla sola sensazione di *solidità* o di resistenza. Se la mano di un uomo è spinta su di un globo di marmo, per esempio, questo uomo sentirà una sensazione di *resistenza*; ora il sentire una resistenza è sentire qualche cosa esterna all'essere che sente; questa sensazione è dunque di sua natura, concludono questi filosofi, la percezione di un oggetto esterno. La sola sensazione di resistenza ha dunque il privilegio esclusivo di rivelarci *un fuor di noi;* essa, secondo l'espressione di Condillac, è il ponte che fa passare lo spirito al di fuor di sè stesso.

Alcuni nobili filosofi moderni, i quali sostengono questa seconda opinione, esprimono il loro parere così: « I sensi dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista, sono semplicemente soggettivi. Il tatto solo è un senso oggettivo. » Si vuol con questo linguaggio esprimere che i primi quattro sensi si limitano a darci il sentimento del soggetto che sente; e che il tatto solo è quello che oltre questo soggetto, ci rivela un soggetto diverso. Osservo, che questa seconda opinione è in contraddizione co' principii adottati da filosofi che l'insegnano. Costoro partono dal principio che le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori sono interne modificazioni dello spirito; e che una modificazione interna non può percepire nulla di esterno. Ammettendo per vero questo raziocinio, io argomento così contro i difensori di questa opinione. La sensazione di solidità è certamente una modificazione interna dello spirito; una modificazione interna, essi dico-

no, non può farci accorgere di altro, che della sola nostra esistenza; la sensazione di solidità, io dunque concludo, ci lascia eziandio, come tutte le altre nostre sensazioni, soli e distaccati dall' universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi. Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni, nel sistema della filosofia *corpuscolare* adottato da filosofi che qui combatto, si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dalla impressione de' corpi sui nostri sensi; e che la sensazione di solidità non possiede alcun privilegio esclusivo.

Chiamasi *filosofia corpuscolare* quella che spiega i fenomeni del mondo corporeo e le sensazioni nello spirito per mezzo de' corpicciuoli inosservabili. Ora, secondo i principii di questa filosofia, il naso non ci reca la sensazione degli odori, se alcuni corpicciuoli, che si distaccano da' corpi odoriferi, non vanno a colpirlo; l' orecchio non ci reca le sensazioni de' suoni, se le invisibili particelle dell'aria, messe in moto dai corpi sonori, non vanno a colpirlo; la lingua non ci reca le sensazioni del gusto, se le particelle invisibili de' corpi saporosi non fanno impressione su di essa; l' occhio non ci reca le sensazioni de' colori, se le sottilissime particelle della luce, lanciate da' corpi visibili, non urtano la retina di questo organo ammirabile.

Da ciò si può comprendere, che tutti i sensi si possono ridurre al tatto: questo si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto e nel tatto propriamente detto; o di una maniera mediata come nella vista, nell' udito e nell' odorato, per lo mezzo di qualche materia sottile, che il corpo luminoso, sonoro o odorifero invia o fa agire sui nostri sensi. L' opinione, che io adotto, perchè mi sembra incontrastabile, è *che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al soggetto che sente.*

Noi diciamo tutti: *io penso ciò*; *io sento questa cosa.* Allorchè voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi

che cosa pensate voi? Allora che dite: *io sento,* sono anche in diritto di domandarvi: *che cosa sentite voi?* Ogni sensazíone, e generalmente ogni pensiero, si riferisce essenzialmente ad un oggetto. Il dire: *io sento, ma non sento cosa alcuna*, è pronunciare un' evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all' oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll' oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza.* L' oggetto della coscienza è la sensazione; ma nella sensazione dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto: il che è assolutamente falso.

Da questo principio incontrastabile segue, che ogni sensazione in quanto sensazione ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione deve necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me* e dalle sue modificazioni, e da ciò che è esterno al *me*; se l' *io* e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al *me.* Ogni sensazione dunque, in quanto sensazione, è la percezione di una esistenza esterna.

Io domando, che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io sperimento in me la sensazione di garofano: la coscienza mi fa distinguere l' *odore* come modificazione del *me*, e come oggetto della stessa coscienza, e qualche cosa odorifera, una cosa che mi modifica, come oggetto della sensazione, che io chiamo *odore.* Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fatto così: *io sento il* me, *che sente qualche cosa.* Così un' esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto pri-

mitivo del nostro essere intellettuale: *La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due.* Se questo fatto è costante; se io non posso risalire al di là di questo fatto, bisogna ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile. Possiamo esprimere questa dottrina dicendo: *La sensazione è di sua natura oggettiva;* oppure: *l'oggettività è essenziale ad ogni sensazione.*

È utile osservare, che l'oggetto immediato della sensazione del suono non è il corpo sonoro, come di quella dell'odore non è il corpo odorifero. L'oggetto immediato de' suoni sono le particelle dell'aria, messe in moto dalle vibrazioni del corpo sonoro, le quali particelle colpiscono l'orecchio. L'oggetto immediato degli odori sono i corpuscoli già separati dai corpi odoriferi: questi corpuscoli, galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari, producono le sensazioni degli odori. I filosofi che io qui combatto, cadono in equivoco allorchè pretendono, che queste sensazioni, non indicandoci gli oggetti, da cui ci vengono, sia questa una ragione che debba farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci nulla di esterno. Gli oggetti immediati di queste sensazioni non sono i corpi sonori ed i corpi odoriferi: questi ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per la quale è necessaria l'azione del giudizio per rivelarcela.

Condillac riguarda l'occhio come un senso meramente soggettivo: « I raggi, egli dice, sono agli occhi ciò che i bastoni sono alle mani, e l'occhio può essere riguardato come un organo, che ha in qualche maniera un'infinità di mani per prendere una infinità di bastoni. Se egli fosse capace di conoscere per sè stesso la direzione de' raggi, potrebbe come la mano rapportare ad una estremità ciò che sentirebbe all'altra, e giudicare delle grandezze, delle distanze e delle situazioni. Ma ben lungi che il sentimento che prova gl'insegni la lunghezza e la direzione de'raggi, esso non gl'insegna ancora se ve ne sono. L'occhio

non ne sente l'impressione, che come la mano sente quella del primo bastone, che tocca in uno de'suoi estremi (1). »

Questo principio di Condillac era stato insegnato prima di lui da Giorgio Berkellejo nel *Saggio di una nuova teorica sulla visione:* questo inglese scrive così: « È, io penso, accordato da tutti, che la distanza per sè stessa, ed immediatamente, non può essere veduta, poichè la distanza essendo una linea, che viene terminata nell'occhio, getta solamente un punto nel fondo del medesimo, quale rimane invariabilmente lo stesso, qualunque siasi la distanza più lunga o più breve (2). »

Io ho combattuto questo principio nel secondo volume del mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza: ivi ho scritto quanto segue: I filosofi enunciati suppongono che l' occhio non senta altra impressione che quella della sola estremità del raggio. Una tal supposizione è falsa. È certo che la mano, percorrendo il bastone in tutta la sua altezza, riceve successivamente le impressioni delle sue differenti parti; ora lo stesso, io dico, avviene all'occhio. Io suppongo: 1.°che un raggio di luce il quale si riflette dalla superficie di un oggetto, sia composto di tanti corpuscoli i quali son dotati di una prodigiosa celerità. 2.° Che ciascuno di questi faccia una impressione sulla retina. Da questi principii, che la moderna fisica ammette, io deduco, che l'occhio percorre successivamente tutte le parti del raggio luminoso, poichè esse fanno sull'occhio impressioni. Siccome dunque la mano percorrendo lungo un bastone arriva a percepire la distanza di un termine all' altro, così uguamente l' occhio, percorrendo tutte le parti di un raggio luminoso viene a percepir la distanza. La parità dunque del bastone, che si ammette da me e dai filosofi, che io qui combatto, dimostra tutto il contrario di quello, che essi si sforzano di stabilire.

(1) *Trattato delle sensazioni*, 3 *par.*, *c.* 3.
(2) *Saggio di una nuova teorica sulla visione*, *ses.* 2.

Ma la mano, può dirsi, che percorre un bastone, si accorge che lascia una parte, e ne prende un'altra; ciò, io replico, non produce alcuna differenza riguardo all'oggetto di cui si tratta, e la differenza che vi è concorre a maggiormente stabilire la dottrina che io difendo. La mano sperimenta successivamente diverse impressioni, e nell'atto che ella sente l'impressione della seconda parte del bastone, conserva la memoria dell'impressione della prima parte, altrimenti non potrebbe acquistar l'idea della distanza. Similmente l'occhio sperimenta tante impressioni dalle differenti particelle luminose che colpiscono la retina: queste impressioni si seguono con tanta rapidità, che lo spirito non sa frapporvi alcun intervallo di tempo; egli dunque percorre, in un istante per lui, tutte le parti del raggio luminoso, ed il fenomeno della distanza ha luogo.

Paragonando questi due complessi d'impressioni, quello della mano, e quello delle visuali, noi vi scorgiamo i seguenti punti di convenienza: 1.° La mano sperimenta successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone; l'occhio sperimenta successivamente le impressioni delle diverse particelle luminose, onde è composto il raggio di luce; 2.° lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni del tatto, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni; lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni visuali, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni; 3.° affinchè lo spirito abbia la coscienza insieme delle diverse impressioni del tatto, non v'interviene solamente la sensibilità, ma eziandio l'operazione della memoria. Lo spirito ha la coscienza insieme delle diverse impressioni visuali, poichè queste si fanno con tal rapidità, che egli non sa frapporre alcun intervallo di tempo fra l'una e l'altra.

L'analisi de'due fascetti d'impressioni, di quelle del tatto e di quelle della vista, ci mostra chiaro che la distanza è l'oggetto immediato della visione, e che Berkelejo e Condillac si sono ingannati negandolo. È vero che

se una linea retta fosse posta in dirittura del centro della pupilla, non si vedrebbe che un punto, ma ciò non è applicabile a' raggi luminosi: ciascuna particella luminosa fa un'impressione sulla retina; queste impressioni si seguono con una rapidità prodigiosa, e producono il fenomeno della distanza; se un raggio di luce è composto, per esempio, delle particelle A, B, C, dopo l'impressione di A segue quella di B, indi quella di C, e così l'occhio percorre tutto il raggio; poichè ciascuna particella luminosa entra successivamente nella pupilla, e va a colpir la retina.

L'esperienza c'insegna, che le impressioni sull'organo della vista possono essere successive, non ostante che le sensazioni corrispondenti sieno simultanee. Supponete, che un carbone acceso sia mosso con molta rapidità nella circonferenza di un circolo, voi vedrete nello stesso tempo una circonferenza di fuoco, nonostante che il carbone acceso passerà successivamente da un punto all'altro: in un modo analogo si forma il fenomeno della distanza.

Ritornando al paragone del bastone, notiamo le seguenti similitudini fra le impressioni del tatto e quelle della vista: 1.° le impressioni, che un bastone fa su la mano, è necessario che sieno recate al cervello, affinchè l'anima sperimenti le sensazioni corrispondenti: le impressioni, che il raggio di luce fa sulla retina, è necessario che giungano al cervello, acciò l'anima abbia le sensazioni che corrispondono; 2.° Allorchè più bastoni uniti fanno impressione su diversi punti della mano, lo spirito percepisce un'estensione solida: allorchè più raggi colpiscono diversi punti della retina, lo spirito percepisce un'estensione colorata; 3.° lo spirito percepisce la lunghezza di un bastone, se la mano lo scorre da una estremità all'altra: lo spirito percepisce la distanza o la lunghezza del raggio, perchè la retina riceve successivamente, e con somma rapidità, le impressioni de' diversi globetti luminosi, da'quali è composto il raggio di luce; 4.° siccome lo spirito sente per mezzo della mano i corpi che battono sull'estremità del ba-

stone opposta a quella che la mano tiene, così sente per mezzo dell'occhio i corpi che battono sull'estremità esteriore del raggio che colpisce la retina.

L'ottica c'insegna: 1.° che la luce si diffonde dal corpo luminoso o illuminato in linea retta; 2.° che in conseguenza del punto radioso si tramandano raggi a qualsivoglia punto, a cui dal radioso si può tirare una retta; 3.° il punto radioso può, in conseguenza, riguardarsi come il vertice di un cono luminoso, la cui base è nella pupilla dell'occhio dello spettatore; 4.° la struttura e gli umori dell'occhio fanno sì, che i diversi raggi tramandati dal vertice del cono luminoso si riuniscano in un punto solo della retina, e che tutti quelli tramandati da qualunque altro punto del visibile si riuniscono in altrettanti punti diversi della retina, in modo che nè i raggi tramandati da uno stesso punto colpiscano punti diversi della ratina, nè quei tramandati da punti diversi dell'oggetto colpiscano uno stesso punto della retina; 5.° in questo fatto i raggi della luce, passando dall'aria nell'occhio, deviano dal loro primo cammino, altrimenti non potrebbero riunirsi in uno stesso punto. Ma l'esperienza insegna dippiù, che quando il raggio di luce passa da un mezzo in un altro di diversa densità, se vi cade obbliquamente si rifrange; ma se vi cade perpendicolarmente, non cambia la sua primitiva direzione. In conseguenza quel raggio del cono luminoso, di cui parliamo, che cade perpendicolare al globo dell'occhio, cioè quello che passa pel centro della pupilla, e che chiamasi *asse ottico*, giunge alla retina *irrefratto*.

La legge, secondo la quale si eseguisce la visione, è la seguente: *Un punto qualunque è veduto nella direzione di una linea retta tirata dal punto della retina colpita dal raggio al centro dell'occhio.* Questa legge è primitiva. La mano può bene non iscorrere lungo il bastone che tiene, ma la retina non può non ricevere le diverse impressioni de' globetti, di cui è composto il rag-

gio di luce, che agisce su di essa: queste impressioni si seguono con una incredibile celerità, le sensazioni che vi corrispondono coesistono nello spirito, ed il fenomeno della distanza ha luogo nello stesso modo, in cui un carbone acceso, girando velocemente in un circolo, ci presenta una periferia di fuoco. Lo spirito sente così all'estremità del raggio il punto visibile, come sente all'estremità di un bastone l'urto de' corpi che il bastone incontra.

In questo modo ho io ragionato sulla visione, nel mio saggio sulla critica della conoscenza, ed è utile leggere il capitolo V. del secondo volume della citata mia opera, ove di proposito ho confutato la dottrina di Berkelejo e di Condillac su questo oggetto.

Queste osservazioni mi conducono tutte ad affermare che la sensazione è la percezione di un oggetto esterno al principio che sente.

Nè si dica, che noi abbiamo sensazioni interiori, come la fame, la sete ed una moltitudine di maniere di essere, piacevoli o dispiacevoli, le quali non possono avere un rapporto ad un oggetto esterno al principio che sente; poichè questa specie di sensazioni, io rispondo, ha per oggetto i diversi stati del nostro corpo. Il dolore della fame, per esempio, è la percezione di alcune parti del nostro corpo modificate di un certo modo.

Ma che cosa è mai questo oggetto esterno corrispondente a ciascuna sensazione, e di cui questa è la percezione? Facendo l'analisi de' corpi sensibili, dicono gli avversari, si vede che queste non sono se non che un complesso di nostre interne sensazioni, che noi rapportiamo, senza sapere precisamente il come, al di fuori di noi. Allorchè diciamo, che un corpo è caldo, noi attribuiamo al corpo il calore; intanto il calore è una maniera di essere del nostro spirito, e non ha realtà al di fuori dello spirito; noi dunque attribuiamo al corpo una nostra sensazione. Un calore intenso non è altra cosa, se non che una certa specie particolare di dolore, ed il dolore non

può aver esistenza che in un essere capace di sentire, cioè nello spirito. Il calore intenso dunque, che noi attribuiamo ad alcuni corpi, come ad un ferro rovente, ad una fornace di fuoco, ec., non ha alcuna realtà al di fuori del nostro spirito. Lo stesso deve dirsi di un calore moderato, il quale, essendo certamente un piacere, non può aver esistenza fuori dello spirito, o di un essere capace di sensazioni.

Ma se non si può attribuire a'corpi nè il calore intenso, nè il calore moderato, ne segue che non può ad essi attribuirsi alcun grado di calore qualsiasi; poichè un corpo, che ad uno sembra mediocremente caldo, ad un altro sembra freddo, ed il caldo ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo. Di fatto supponiamo che uno abbia una mano calda ed un'altra fredda; e che immerga nello stesso tempo l'una e l'altra in uno stesso vaso pieno di acqua; la stessa acqua sembrerà fredda o meno calda ad una mano, e calda o meno fredda all'altra; onde è evidente, che questi diversi gradi di calore non sono che differenti nostre sensazioni, che rapportiamo ai corpi; e che la filosofia deve asserire: *che non vi è nel fuoco alcun calore.*

Lo stesso deve dirsi de'sapori: essi non sono che nostre maniere di essere, che noi riferiamo al di fuori di noi. La dolcezza è certamente una specie particolare di piacere, come l'amarezza è una specie particolare di dolore; questi sapori non sono dunque che nostre maniere di essere, ed allorchè diciamo: *lo zucchero è dolce*: *l'assenzio è amaro*, noi riferiamo a questi corpi le nostre sensazioni. Ciò che sembra dolce ad un uomo sano, gli sembra amaro allorchè è ammalato; e differenti persone trovano differenti sapori in uno stesso cibo; poichè ciò che piace all'uno dispiace all'altro. I sapori non sono dunque alcuna cosa fuori dello spirito.

Gli odori sono ancora da annoverarsi fra le specie dei piaceri e dei dolori; e perciò non possono avere esisten-

za che nel nostro spirito. Alcuni odori són piacevoli ad uno e dispiacevoli ad un altro. Riguardo a' suoni si può ósservar la stessa cosa. Un concerto di alcuni suoni è una modificazione interna piacevole. I fisici insegnano che il suono non è altra cosa nel corpo sonoro, che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto, comunicandosi all'aria circostante, e dall'aria all'organo dell'orecchio, si produce nello spirito la sensazione del suono. Per cagion di esempio, la campana, che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti un certo fremito, o vogliam dire un certo moto di vibrazione insensibile, mercè di cui vengono queste parti in un certo modo ad urtarsi le une colle altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da sè coll'applicare una mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà, ciò facendo, un certo fremito, o leggerissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimenti coll'applicar la mano a qualunque altro corpo sonoro di una notabil grandezza. Questo moto di vibrazione delle parti del corpo sonoro è la cagione della sensazione del suono. Tutto ciò che è capace di distruggere questo moto distrugge conseguentemente il suono. Di qui è che l'applicazione della mano, di un panno di lana, o di altra cosa simile, sopra di una campana o su altro strumento di tal natura, o ne diminuisce il suono, o lo fa cessar di suonare. Essendo l'aria dotata di forza elastica, ne deve necessariamente seguire, che il moto di vibrazione, riferito dianzi, comunicar si deve all'aria che circonda immediatamente il corpo sonoro, e da questo allo strato di aria a sè vicino; e così di mano in mano. Per la qual cosa il corpo sonoro dovrà riguardarsi come situato nel centro di una gran massa di aria di figura sferica, le cui particelle sono perpetuamente agitate da un fremito del tutto analogo a quello che si eccita in esso durante il tempo in cui esso suona. Ecco la ragione onde accade che il suono si diffonde intorno intorno; e che in qualunque si-

tuazione un uomo si trovi, rispettivamente al corpo sonoro, purchè nondimeno sia egli entro la sfera di attività di questo corpo, cioè ad una giusta distanza, non manca giammai di sentirlo.

I suoni nello spirito sono sensazioni; al di fuori dello spirito, secondo i fisici, sono moti: nella parte prima della psicología abbiamo provato che una sensazione è un modo di essere, il quale non può convenire al corpo; essa è, in conseguenza, essenzialmente differente dal moto; i suoni dunque, che ci sembrano essere nel corpo sonoro, e che noi non riguardiamo come moti, ma come cose diverse dal moto, non sono realmente in esso; ma sono nostre sensazioni che noi ad esso riferiamo.

Qual cosa ci sembra più chiara dell'esistenza dei colori ne' corpi? E pure le più incontrastabili osservazioni ci convincono che i colori non hanno esistenza fuori dello spirito. Lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce da cui è illuminato. Gli oggetti guardati coi microscopii ci presentano colori diversi da quelli, che ci presentano ad occhio nudo: guardati cogli occhiali verdi ci sembrano tinti di verde: allorchè si ha l'itterizia gli oggetti sembrano gialli.

È un fatto, che i corpi sono a noi invisibili senza la luce. Ma non basta solo la luce; acciò i corpi si vedano è necessario, che il corpo possa, per mezzo della luce, agire sui nostri occhi. Se si porrà in linea retta fra l'occhio ed il corpo un altro corpo, che impedisce il passaggio della luce, il primo corpo non sarà da noi visibile. Ora se il corpo, per esser visibile, è necessario che agisca sui nostri occhi per mezzo della luce, in qual maniera agirà esso se non che facendo rimbalzare verso l'occhio alcuni dati raggi luminosi? I raggi di luce dunque, riflettuti dal corpo illuminato, urtano i nostri organi, e producono in conseguenza un'impressione, cioè un moto nel cervello. Ne' corpi visibili perciò non vi ha altra cosa, che una disposizione a riflettere verso il nostro occhio certi dati

raggi della luce, ed i raggi non hanno altra cosa che un certo moto, con cui agiscono sui nostri occhi, e per mezzo de' nostri occhi sul cervello.

Ora i diversi colori sono diversi modi di visione, ed i modi di visione sono sensazioni nostre, e modi di essere essenzialmente differenti dal moto. I colori dunque che ci appariscono ne' corpi, e che riguardiamo come cose diverse dal moto, non sono che nostre sensazioni le quali noi riferiamo a' corpi.

Alcuni filosofi distinguono le qualità de' corpi in tre specie. In primo luogo si debbono considerare nei corpi la grandezza, la figura, il numero, la situazione ed il moto o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità essi dicono, sono ne' corpi, sia che noi le percepiamo, sia che non le percepiamo. Queste qualità si chiamano qualità *originali* o *primitive*. In secondo luogo vi ha in ciascun corpo la potenza di agire di una maniera particolare su qualcheduno de' nostri sensi, per mezzo delle sue prime qualità impercettibili; e perciò di produrre in noi le differenti sensazioni de' colori, de' suoni, degli odori, de' sapori, del calore, ec., si chiamano queste comunemente *le qualità sensibili* o le *qualità seconde immediate*, cioè che si percepiscono immediatamente. Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, nella figura, nella contestura e nel moto delle parti di un altro corpo, che esso agisca di una maniera sui nostri sensi diversa da quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera, ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido. Si chiamano queste ultime qualità, *qualità seconde mediate*, cioè che si percepiscono mediatamente.

Supposta questa distinzione, se si domanda che cosa vi ha di reale nel fuoco, allorchè si dice che è caldo, si risponde che vi ha una certa grandezza, una certa figura

ed un certo moto nelle sue impercettibili parti, per mezzo di che produce un certo urto nel nostro corpo, che è seguito dalla sensazione del calore; ma si vede che questa sensazione nulla ha di simile con le qualità del fuoco; di fatto qual similitudine può concepirsi fra il moto ed una sensazione? Un fiore cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io sperimento la sensazione che chiamo *odore*: ma questa sensazione a chi appartiene? Senza dubbio al mio spirito, all'anima mia, al *me*. L'urto di alcuni corpi nulla ha che rassomigli alla sensazione di odore: in una corda di violino io produco alcune vibrazioni; queste comunicano un moto all'aria, onde essa colpisce il mio orecchio, e si desta in me la sensazione del suono; ma qual cosa mai il moto della corda e dell'aria può aver di comune colla sensazione prodotta in me? Lo stesso dirò del frutto che mangio: i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca non hanno alcuna cosa analoga colla sensazione del *gusto*. Così secondo questi filosofi le nostre sensazioni suppongono ne'corpi solamente le *qualità prime*.

Ma questa dottrina è stata combattuta da molti altri filosofi; ecco le loro ragioni: se gli oggetti dei sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè nol sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi e figurati, in riposo ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? Esaminiamo particolarmente queste qualità prime: l'estensione visibile degli oggetti varia, secondo che noi ci avviciniamo ad essi o da essi ci allontaniamo. Inoltre, che cosa è mai la estensione visibile, se non che un ammasso di colori? Ora, i colori non hanno realtà al di fuori del *me;* la estensione visibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi; essa non è che un complesso di nostre sensazioni, che noi riferiamo al di fuori.

La figura varia ancora secondo la distanza: una torre quadrata in distanza notabile comparisce rotonda: il remo,

spezzato nell'acqua. Essendo in una barca, che si muove con molta velocità vicino al lido, questo sembra muoversi in direzione contraria. L'estensione, la figura, il moto, concludono questi filosofi, sono dunque apparenti ne'corpi.

Ne si dica che il tatto sia più credibile, o più *oggettivo* della vista e degli altri sensi: poichè ciò che sembra duro ad un animale può sembrar molle ad un altro, le cui membra avranno maggior forza e fermezza di quella che l'hanno le membra del primo: il cavallo mastica con facilità il fieno e l'orzo. Lo stesso deve dirsi della resistenza: noi portiamo una mosca addosso senza accorgercene; ed una balena sostiene col dorso un gran bastimento, forse senza sentirlo. La *solidità* dunque, che per mezzo del tatto riferiamo a' corpi, è una nostra sensazione. Ora l'estensione tangibile non è altra cosa che un ammasso di resistenza; l'estensione tangibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi. Riguardo alla figura si cade in errore allorchè si pretende che il tatto ci faccia conoscere la vera figura de'corpi. I microscopii non ci mostrano forse la nostra pelle a guisa di squame di pesce? I fenomeni della traspirazione e del sudore non vanno forse d' accordo colle osservazioni microscopiche?

Da questi fatti si conclude: 1.° che la distinzione fra le qualità prime e le qualità seconde de' corpi è arbitraria e falsa; 2.° che il senso del tatto è *soggettivo* come tutti gli altri sensi; 3.° che in conseguenza tutte le qualità che noi crediamo di percepire ne' corpi non sono altra cosa che nostre sensazioni, le quali riferiamo al di fuori. Noi dunque, si conclude, contro di me, non percepiamo che noi stessi, e voi v'ingannate asserendo che ogni sensazione è la percezione di un'esistenza esterna.

Io presento al mio lettore un'osservazione, e son sicuro che egli conoscerà la falsità dell'obbiezione da me esposta. È certo, che il linguaggio fa l'analisi del pensiero; e che sviluppando il senso de' vocaboli si vengono chiaramente a conoscere le diverse operazioni del pensiero, delle quali i vocaboli sono i segni.

Ora, io domando, qual differenza avvi mai fra i termini *concreti* ed i termini *astratti*; fra *bianco*, per cagion di esempio, e *bianchezza*? Il primo, mi si dirà, denota il soggetto modificato in un certo modo, il secondo significa la qualità come separata dal soggetto. Ora, non è egli vero che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito che separa la qualità dal soggetto, e che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? Io ho provato che la percezione delle nostre modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*, del nostro essere, che è il soggetto di queste modificazioni. Ragionando in un modo simile sulle sensazioni, io ritrovo, che essendo ogni sensazione la percezione di un'esistenza esterna, essa è la percezione di un essere di un soggetto, non di una qualità, come pretendono gli avversari. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*; e la percezione del bianco è la percezione di un soggetto, che non saprei determinare in sè stesso; ma che è reale in sè, ed a me apparisce bianco, o è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero;* e questa percezione ha per oggetto un soggetto esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che tutte sono le percezioni di un soggetto esterno; sono differenti poichè sono i modi diversi di percepir questo soggetto: questi modi diversi di percepirlo costituiscono per noi le diverse qualità degli oggetti esterni, le quali sono perciò i diversi rapporti di questi oggetti con noi. Così la sensazione di *odore* è la percezione di un soggetto esterno, il quale ha un certo rapporto con me, cioè mi modifica in questo modo, che è la sensazione dell'odore.

L'illustre autore della gramatica generale e ragionata di Portoreale, presenta una osservazione sulla differenza de' vocaboli concreti ed astratti, che mi sembra spargere molto lume sull'attuale quistione; egli scrive:

« Ciò che fa che un nome non può sussistere per sè stesso è quando oltre la sua significazione distinta, esso

ne ha ancora una confusa, che può chiamarsi *connotazione di una cosa a cui conviene ciò che è denotato per la significazione distinta*. Così la significazione distinta di *rossa* e la *rossezza*; ma esso la significa denotando confusamente il soggetto di questa rossezza, onde viene che non sussiste solo nel discorso, perchè vi si deve esprimere o sottintendere il vocabolo che significa questo soggetto; dunque come questa connotazione fa l'aggettivo, allorchè si toglie da' vocaboli, che significano gli accidenti se ne fanno alcuni sostantivi, come da *colorato colore*, da *rosso rossezza*, da *duro durezza*, da *prudente prudenza*, *ec.*, ma da ciò non bisogna concludere, che gli aggettivi significano più direttamente la forma che il soggetto, come se la significazione più distinta fosse ancora la più diretta. Perchè al contrario è certo, che essi significano direttamente il soggetto, e come parlano i grammatici, *in recto*, sebbene più confusamente, e che essi non significano la forma che indirettamente, e come essi parlano ancora *in obliquo*, sebbene più distintamente. Così *bianco candidus* significa direttamente ciò che ha bianchezza, *habens candorem*, ma di una maniera molto confusa, non denotando in particolare alcuna delle cose, che possono avere bianchezza, ed esso non significa la bianchezza, che indirettamente, ma di una maniera tanto distinta quanto il vocabolo stesso di bianchezza (1). »

Ma questo soggetto esterno non si manifesta esso forse nell'estensione? Non riguardiamo noi l'estensione come il soggetto, in cui esistono tutte le qualità sensibili dei corpi? Se togliamo l'estensione, null'altro ci rimane nei corpi; l'estensione è dunque, secondo i nostri sensi, il soggetto in cui ci sembra che si trovino le modificazioni, che vediamo ne' corpi. Non è dunque il colore ciò che noi vediamo al di fuori; ma l'estensione colorata, ossia il colore nell'estensione.

L'estensione, si chiede, si manifesta essa in ciascuna

(1) *Grammaire générale, p., dei nomi sostantivi.*

specie di sensazioni? Si può forse asserire che gli odori si sentano nella estensione?

Condillac si propone la seguente quistione: *Un'anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo, sente ella sè stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa. Egli si propone una seconda quistione: *L'anima vostra, attualmente unita al vostro corpo, sente ella sè stessa?* Risponderete di si senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate, come se l'anima vostra fosse nella vostra mano; sentite un oggetto che vedete, come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi, ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso, se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo il quale ce le trasmette, e somministrarci l'idea di un'estensione determinata. Si può dir lo stesso de' sapori, del caldo, del freddo, ec.

Io so bene esser Condillac di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non che dopo avere per mezzo delle mani scoperto il proprio corpo, e dopo un'abitudine contratta in seguito di giudizi ripetuti; ma so ugualmente che egli è nell'impossibilità di giustificar la sua opinione coll'esperienza.

Il nostro spirito, sin da' primi momenti ne' quali è modificato da sensazioni, deve avere la sensazione di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario che in ciascun istante sia sostenuto, e riceva la reazione dei corpi esterni che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità deve dunque essere una nostra sensazione primi-

tiva. Ora, la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità, che lo spirito sperimenta, è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin dai primi momenti della vita del pensiero si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di una estensione figurata, solida, impenetrabile.

Concludiamo, *che ogni sensazione è la percezione di un soggetto esterno all' essere che sente*; *e che il nostro spirito riguarda l' estensione come il soggetto d' inerenza di tutte le qualità che egli ravvisa nei corpi.*

LEZIONE LXXXI.

SI ESAMINA CIÒ CHE VI HA DI REALE O DI OGGETTIVO NE' CORPI.

Ma l' estensione, che noi riguardiamo come una sostanza, è essa tale realmente? Io distinguo la sostanza *fenomenica* de' corpi dalla sostanza reale, o *noumenica* degli stessi. Io dico, che l' estensione è la sostanza fenomenica de' corpi, non già la *noumenica*; che la sostanza noumenica non è una, ma molte, e che i corpi in rigore filosofico, non sono sostanze, ma aggregati di sostanze; poichè la sostanza, come ho mostrato nella lezione LX, è semplice. Fa d' uopo sviluppare e stabilire sui principii certi queste due proposizioni.

Il mondo sensibile non è il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell' intelligenza divina. Se in una notte serena guardiamo il cielo stellato, esso ci sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle, le quali ci appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da noi. E questa vôlta azzurra ci sembrerà che si mova intorno la terra da oriente in occidente. Tale è il cielo dello spettatore; ma non è questo il cielo

dell' astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava; esse hanno una grandezza notabile, che supera le forze della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa vòlta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all' occhio della ragione, per dar luogo al cielo dell' astronomia. Ma il cielo dell' astronomia è esso l' universo reale, oppure non è ancora altro che l' universo *fenomenico*?

Tutti i filosofi convengono, che non possiamo per mezzo de' sensi percepire le cose esterne come sono in sè stesse. Essi convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa, in conseguenza, oggi da tutti i filosofi, che l' estensione non esiste nel modo in cui noi la percepiamo. Ma si brama sapere se l' estensione ha un' esistenza indipendente dalle nostre percezioni sensibili; cioè se la triplice dimensione in lunghezza, in larghezza ed in profondità, sia una realtà in sè, oppure un fenomeno. Noi non possiamo risolvere la quistione proposta per mezzo de' sensi; dobbiamo, per risolverla, ricorrere al raziocinio.

I corpi non sono un' unione di accidenti senza sostanza; poichè gli accidenti senza sostanza non possono aver esistenza. Vi è dunque qualche cosa di sostanziale ne' corpi. Ma la sostanza, come abbiamo mostrato nella lezione LX, è semplice. Il corpo dunque o è una sostanza semplice o un aggregato di sostanze semplici. La prima supposizione non può ammettersi, perchè ripugnante a' fatti; si deve dunque ammetter la seconda. L' estensione non può, in conseguenza, esser la sostanza vera de' corpi: poichè l' estensione è composta di parti; essa non può essere che la sostanza fenomenica, cioè la sostanza apparente dei corpi. I corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze.

I corpi, oggetto dell'esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti: ciò vale quanto dire, che è un effetto, la cui causa materiale sono i componenti: se questi componenti sono ancora composti, saranno eziandio effetti, ed avremo così sempre effetti senza causa; il che è assurdo.

I componenti de' corpi non sono dunque composti; perciò sono inestesi, essendo l'estensione una cosa composta. I componenti de' corpi debbono in conseguenza essere semplici. Essi sono unità metafisiche e vere *monadi*, nel rigore del termine.

Contro questa dottrina alcuni filosofi fanno una obbiezione, la quale a prima vista sembra senza replica, ma che esaminata attentamente è frivola.

In questa dottrina, si obbietta, si pone che l'estensione nasca da ciò che non è esteso; ora come tanti nulla di estensione possono essi produrre l'estensione?

Confesso di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi.

Una cosa estesa, si dice, non può esser composta se non che di cose estese; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto che degli alberi, un animale non può esser composto che di animali? ma mettiamo un pò di precisione ne' nostri ragionamenti. Non solamente non è necessario che i componenti abbiano tutto ciò che ha il composto; ma sarebbe un errore il crederli tali. I componenti debbono essere i principii, gli elementi della composizione, ma non già la composizione stessa; l'unità non è numero, ma è il principio e l'elemento del numero; e questo non è che l'insieme delle unità. Qual contraddizione, che ciò che non è se non che l'insieme di alcuni elementi, risulti da questo insieme, o sia l'insieme di cui parliamo?

Anzi ciò è porre questa proposizione: *un aggregato di elementi è un aggregato di elementi.*

Che cosa è mai il composto, se non che un aggregato di elementi o di principii della composizione? Ponendo zeri quanti se ne vogliano, non può risultarne alcun numero, perchè il zero non solamente non è numero, ma neppure è il principio del numero; ma ponendo delle unità risulta il numero, sebbene le unità non sieno numero, poichè l'unità è il principio o l'elemento del numero; se voi ponete le parti, da cui risulta l'occhio, nell'ordine richiesto ponete l'occhio, sebbene ciascuna parte non sia l'occhio, perchè ciascuna parte dell'occhio è l'elemento o il principio dell'occhio. Ciascuna parte da cui risulta l'animale non è l'animale stesso, ma è un elemento, uno de' principii costitutivi dell'animale. Ma se ponete le diverse parti di una pianta, non avrete l'animale, poichè non solamente ciascuna parte della pianta non è animale, ma nè ancora è il principio o l'elemento costitutivo dell'animale.

Gli avversari son partiti da questo principio: *la estensione non può risultare da parti inestese*; e questo principio è sembrato loro tanto evidente, che hanno creduto inutile di dimostrarlo. Esprimiamo il principio in un modo più generale: *un composto non può risultare da componenti, che non sieno composti*. A questo sostituiamo il seguente, che gli è equivalente: *Il composto è composto di elementi composti*. Così espresso risulta evidentemente nel predicato un elemento di più, che non si trova nel soggetto del giudizio; cioè *la composizione degli elementi del composto*. L'idea di composto non è che l'idea di aggregato di elementi o di componenti: se voi aggiungete, che gli elementi o i componenti sieno composti, il giudizio esce dall'identità e diviene falso. Ritorniamo all'esempio del numero. L'idea di numero è l'idea di un aggregato; ma se voi aggiungete che il numero è un aggregato di numeri, il vostro giudizio è falso, poichè ogni numero non è che un aggregato di unità. Se nella decomposizione di un numero noi fossimo costretti di arre-

starci a numeri minori, noi forse crederemmo, che un numero non risulta che da altri numeri; ma noi possiamo giungere all'unità, e coll'addizione dell'unità a sè stessa ricomporre il numero. L'errore perciò non ha luogo. Nell'estensione non può avvenire la stessa cosa: non possiamo co' sensi giungere a risolvere una estensione minore; quindi acquistiamo l'abitudine di vedere risultare l'estensione da parti estese, e perciò l'idea di estensione si associa con quella di parti estese, dalle quali risulta; e queste due idee associate sembrano identiche.

L'autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione combatte la dottrina delle monadi: egli, nelle obbiezioni che fanno i difensori delle monadi, vi reca la seguente, dedotta dalla sezione 120 di un'opera intitolata *Institutions de Physique*: Tutti i corpi sono estesi in lunghezza, in larghezza ed in profondità. Or come niente esiste senza ragion sufficiente, bisogna che questa estensione abbia la sua ragion sufficiente, per mezzo della quale si possa comprendere come e perchè essa è possibile; perchè dire, che vi ha estensione, perchè vi sono piccole parti estese, è un dir nulla; poichè si farà la stessa quistione su queste piccole parti, che sul tutto, e si domanderà la ragion sufficiente della loro estensione. Ora, come la ragion sufficente obbliga ad allegare qualche cosa, che non sia la stessa cosa di quella, di cui si domanda la ragione, poichè senza di ciò non si dà alcuna ragion sufficiente, la quistione resta sempre la stessa: se si vuole soddisfare a questo principio sull'origine dell'estensione, bisogna finalmente venire a qualche cosa non estesa, e che non abbia parti, per rendere ragione di ciò che è esteso, e che ha parti: ora, un essere non esteso e senza parti, è un essere semplice; i composti dunque, gli esseri estesi, esistono, perchè esseri semplici, cioè monadi, hanno esistenza.»

Per sentir la forza di questo argomento, basta riflettere, che quando ci si presenta un fatto che è un effetto, fa

d'uopo ammettere la causa di questo effetto, ed ammettere che questa causa sia una cosa distinta da questo effetto; poichè altrimenti si pone che l'effetto è senza causa, poichè niuna cosa può essere causa di sè stessa.

L'estensione è un composto; un composto è un effetto la cui causa materiale sono i componenti; se voi dite che questi componenti sono estesi, non date la causa o la ragion sufficiente dell'estensione; perchè, in ultima analisi, voi dite: esiste l'estensione perchè esiste l'estensione, l'argomento dunque esposto dall'autore citato da quello della filosofia di Lione, è esatto.

Ciò non ostante l'autore ultimo cerca di rispondere all'argomento addotto, e lo fa nel seguente modo: « Difficultas sic contrahi potest: sua esse debet corporum « extensioni ratio sufficiens, hæc vero sita esse non potest « in extenso, non alia igitur afferri potest quam *inextensum*.

« Resp. 1. Sua quidem unicuique rei est ratio sufficiens a seipsa distincta, sed angustioribus limitibus circumscribitur mens humana, ut omnium quæ existunt « rerum rationem sufficientem assequi possit. Satis est « generatim cognoscere naturæ auctorem, utpote summe « sapientem, nihil agere potuisse, nisi optimis adductum « rationibus quamvis singulas manifestare nobis non libuerit. Materiæ autem extensio ex earum numero esse « potest, quarum ratio sufficiens humanæ intelligentiæ sit « impervia. Hec enim cognitio nullius, etiam in ordine « physico, est utilitatis.

« Resp. 2. Licet quænam sit extensionis ratio sufficiens « detegere possit humanum ingenium, numquid eam assecuti sunt Leibnitziani?

« Ea de re immerito prorsus gloriantur. Hæc quippe « sola ratio *sufficientis* nomen sibi merito vindicat, quæ « animum illustrat, vimque habet persuadendi. Splendidam vero lucem menti afferrunt, dum ajunt *inextensum* « esse principium extensi. Idem enim est ac si diceretur

« contrarium semper esse sui contrarium rationem suffi-
« cientem. Soliditas igitur, liquiditatis: calor frigoris; opa-
« citas, perluciditatis: quies, motus, erit ratio sufficiens.
« En quo recidit sophisma quod refellimus, et sequenti
« paralogismo prorsus simile. Impenetrabilitatis corpo-
« rum aliqua esse debet ratio sufficiens: Hæc autem in
« ipsa impenetrabilitate sita esse non potest; necesse est
« igitur, *ut penetrabilitas sit ratio sufficiens inpenetrabi-*
« *litatis corporum.* Illud ratiocinium quis patienti animo
« ferat?

« Præterea extensio in eo contineri debet, quod ipsius
« est ratio sufficiens, veluti effectus in causa: atqui *in-*
« *extensum* nullo modo continet extensum, quo pacto
« igitur erit illius ratio sufficiens? (1) »

La prima risposta, che questo filosofo fa all'argomento leibniziano, contiene il sofisma, che i logici chiamano *ignoranza di elenco,* di cui parleremo appresso. Un tal sofisma, consiste nell'ignorare lo stato della questione, e nel provare tutt'altro di quello che si deve provare. Lo stato della presente quistione è: *quali sono gli elementi dell'estensione?* in altri termini: *qual è la causa materiale dell'estensione?* Si può rispondere in tre modi alla quistione proposta: gli elementi dell'estensione, si è detto, sono estesi, cioè l'estensione consta di parti estese: *gli* elementi dell'estensione, dicono i Leibniziani, sono semplici, ed un corpo è un aggregato di sostanze semplici: noi, può ancora dirsi, ignoriamo gli elementi dell'estensione. L'autore, che io qui combatto, adotta la prima soluzione, e riguarda come assurda quella dei Leibniziani. Egli si propone un argomento in contrario: se l'estensione è un effetto, perchè è un composto, deve avere una causa materiale della sua composizione; ora, il dire che l'estensione è composta di parti estese, è un negare che l'estensione abbia una causa materiale della sua composizione, è un

(1) *Fisica gen., dissertaz.* 1, *prop.* 1

negare che l'estensione è un effetto; non può dunque asserirsi, concludono i difensori delle monadi, che l'estensione sia composta di parti estese. Ad un tale argomento doveva rispondere l'autore citato della filosofia di Lione Ma che cosa fa egli? esce fuori dalla quistione, e dice, che sebbene la estensione debba avere una ragion sufficiente, pure la limitazione del nostro intendimento non ci permette di conoscerla; egli abbandona, in conseguenza, la prima soluzione che aveva dato, e si appiglia alla terza; esce dunque dalla quistione, e commette il vergognoso sofisma detto *ignoranza di elenco*. Di più egli ricorre all'onnipotenza divina: Iddio, egli dice, può fare ciò che non comprendiamo come possa farsi. Ma chi lo nega? Si pretende da' difensori delle monadi, che un'estensione composta di parti estese sia un'evidente contraddizione, poichè pone un effetto senza ragion sufficiente. Qui il ricorrere all'Autore sapientissimo della natura è inutile, poichè si conviene che Dio non fa contraddittorii.

La seconda risposta, che lo stesso autore fa all'argomento leibniziano, è ancora di niun valore. Conosciamo noi forse, egli dice, il come si forma l'estensione, dicendo coi Leibniziani, che essa risulta da elementi inestesi? Io non pretendo di spiegare il come si forma il fenomeno della estensione; ma sebbene io ignori il come un tal fenomeno accada, una tale ignoranza non m'impedisce di tenere come assurda una data spiegazione dell'estensione, quale è quella che la fa nascere da parti estese; ora, dalla falsità di una proposizione si deduce legittimamente la verità della sua contraddittoria. Se è assurdo il riguardare gli elementi dell'estensione come estesi, fa d'uopo riguardarli come privi di estensione, poichè non vi ha mezzo fra due contraddittorii.

Tutta la diceria dell'autore sulla contrarietà fra la causa e l'effetto, è interamente fuor di luogo e molto poco meditata. L'universo materiale, mutabile, finito e privo d'intelligenza, non è forse l'effetto di una causa semplice,

immutabile, infinita, sapientissima? Il tempo non ci conduce forse all'eternità, il mutabile all'immutabile, il finito all'infinito, la sostanza priva d'intelligenza alla sostanza intelligente? Ciò avviene, perchè il condizionale non può, in ultima analisi, derivare dal condizionale, ma dall'assoluto. Qual maraviglia dunque, che il composto ci conduca al semplice, come il numero ci conduce all'unità?

L'autore stesso confondendo i punti zenonici colle monadi leibniziane, e volendo provare, che la materia non può esser composta nè di punti zenonici, nè di monadi leibniziane, argomenta nel modo seguente: « Materia ex « iis punctis non componitur, que extensionem afficere « nequeunt: atqui huiusmodi sunt puncta *inextensa*, sive « sint zenonica, sive sint monades leibnitianæ. Quæ enim « sibi invicem addita, unico puncto *inextenso* latius non « paterent, ea non possunt extensionem constituere: at- « qui puncta *inextensa*, sibi invicem adjuncta, unico pun- « cto, etc., siquidem secundum se tota se tangerent, vel « quippe id confitearis, vel dicendum erit ejusmodi pun- « cta ex aliqua parte se se contingere, ex alia vero parte « non se tangere: atqui illud prorsus absurdum est, quia « puncta *inextensa*, sive zenonica, sive leibnitiana, nullis, « utpote omnino simplicia, partivus constant; ergo, etc.

« Præterea demonstrant metaphisici spiritum a materia « necessario differre; adeo ut repugnet materiam cogita- « re: atqui si puncta zenonica, vel monades leibnitianæ « admittantur tamquam materiæ elementa, jam demon- « strari nequit materiam cogitare non posse: præcipuum « enim argumentum, quo facultas cogitandi a materia « excluditur, situm est in simplicitate principii cogitantis: « atqui iuxta opinionem quam refellimus materia in primis « suis elementis erit aliquid simplex; quo pacto igitur de- « monstrabis materiam in primis suis elementis cogitare « non posse (1)? »

(1) Loc. cit.

I difensori delle monadi rigettano i punti zenonici poichè in questi nulla si concepisce di positivo: essi non sono che i punti matematici. Le monadi poi sono sostanze, e perciò sono forze capaci di agire e di resistere: e potendo essere in un rapporto scambievole di azione, e di reazione, possono unirsi e produrre il fenomeno dell'estensione.

Non saprei certamente immaginare una opinione più strana di quella, che attribuisce alla dottrina delle monadi una tendenza al materialismo. Il materialismo consiste ne' seguenti dommi: 1.° L'esistenza dell' essere semplice ed inesteso è impossibile; 2.° la materia può pensare, e ciò che pensa in noi è materiale. La dottrina delle monadi stabilisce: 1.° Non solamente l'esistenza dell' essere semplice non è impossibile, ma niuna sostanza può esistere che non sia semplice; 2.° la materia essendo un composto, un moltiplice, non può pensare, e l'anima umana è perciò una sostanza semplice. Non vi è dunque una dottrina più nemica e più inconciliabile col materialismo, quanto lo è la dottrina delle monadi; intanto l'autore della filosofia di Lione attribuisce a questa dottrina il favorire il materialismo; lo spirito di calunnia entra dunque spesso sul tavolino de' filosofi?

Ma Leibnizio, dicesi, attribuisce a ciascuna monade la percezione; egli dunque insegna che la materia può pensare ne' suoi elementi. Questa replica è vana, è sofistica. In primo luogo non è affatto necessario l'attribuire la percezione agli elementi della materia, come fa Leibnizio. *Ciò che è dotato di percezione è semplice*; da ciò non segue, che ogni semplice sia dotato di percezione, poichè le proposizioni universali affermative non sono convertibili per la loro forma; e Leibnizio attribuì alle monadi della materia, senza niun motivo legittimo, la percezione. In secondo luogo è falso, anche nell' opinione particolare di Leibnizio, che la materia possa pensare negli elementi suoi, poichè in questa ipotesi la percezione non conviene

alla materia, ma alla sostanza semplice, essendo il soggetto che percepisce uno metafisicamente, non già molti-plice.

Nulla essendovi di reale nel composto, se non che quello che vi è ne' semplici, ed essendo questi privi di estensione, ne segue, *che l'estensione non è una realtà, ma un fenomeno*. Nel composto non avvi altro di più di quello, che trovasi ne' componenti, se non che l'*insieme*, o la unione degli elementi, o la composizione. Questo insieme può riguardarsi o soggettivamente, od oggettivamente: soggettivamente consiste nella riunione delle diverse percezioni de' componenti in una percezione complessa: tale unione non esiste che nello spirito, il quale percepisce il composto: oggettivamente l'unione non può consistere in altro, se non che nel rapporto della causalità reciproca de' componenti, e questa causalità esiste nei semplici. Lo spirito umano non giunge ad avere le percezioni distinte de' semplici, di cui si compone un corpo, e della loro reciproca causalità. Egli non può dunque percepire i corpi quali sono in sè stessi: il soggetto de' corpi, ossia l'insieme delle sostanze semplici costitutive dei corpi, si mostra a noi come esteso in lunghezza, in larghezza ed in profondità. L'estensione che si mostra fuori di noi è perciò un fenomeno, il quale sparirebbe se noi potessimo penetrare sino a' semplici.

Wolfio ha spiegato bene come nasce in noi il fenomeno dell'estensione: io trascriverò qui la sua dottrina. Egli stabilisce prima, che la percezione complessa di un composto, la quale non può risolversi nelle percezioni distinte de' componenti, è diversa da quella che risulterebbe, risolvendosi la percezione complessa nelle percezioni distinte de' componenti: mescolate, egli dice, insieme due polveri molto fine, e di color differente, ne risulterà un colore, il quale all'occhio nudo apparirà diverso da quello che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Che se poi con un microscopio osserverete la polvere ri-

sultante dalla mescolanza, si renderanno visibili i granelli della polvere, co' colori che presentavano prima della mescolanza. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguono più l'un dall'altro, ma due o più appariscono a guisa di un solo, le percezioni del diverso colore si confondono in una, ed il colore composto mostrarsi totalmente diverso da ciascuno de' due colori componenti. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa, che dalla commistione di due odori nasce un odore composto, diverso dall'uno e dall'altro? Chi ignora, che dalla commistione di due sapori nasce un sapore composto diverso da ciascuno di quelli che si sono mescolati insieme?

Stabilito un tal principio, egli prova che l'estensione e la continuità sono fenomeni, poichè noi non abbiamo le percezioni distinte degli elementi semplici di un corpo; poichè le percezioni di cui abbiamo coscienza non giungono ai semplici, ma si limitano alle parti composte del corpo; egli conclude così: « Confuse perinde percipimus « extensionem, et in ea continuitatem, ac colorem in ali« quo objecto. Quamobrem eodem quoque modo demon« stratur prius, quemadmodum posterius ostenditur. Ete« nim si a priori demonstrare volueris, te confuse perce« pire colorem, ostenditur id ex eo, quod non distinguas « luminis in moleculis corporis superficiem constituentibus, « reflexiones, et refractiones, quales vi figuræ et situs « illarum molecularum contingunt. Quare sicuti ex confu« sione istarum reflexionum, et refractionum luminis, « hoc est ex eo quod singulas illas reflexiones, atque re« fractiones luminis distinguere a se invicem nequis, sin« gularumque sigillatim tibi conscius non es, oritur confusa « coloris perceptio; ita similiter ex confusione eorum, quæ « elementis insunt et per quæ coexistentia eorundem de« terminatur, hoc est, ex eo, quod singula ista distinguere « a se invicem nequis, neque singulorum sigillatim tibi « conscius es, confusa oritur extensioniset continuitatis per« ceptio. *Cartesius* hoc feliciter detexit circa colores, et

« in genere circa qualitates sensibiles, et qualitates occul-
« tas scholæ: sed in perceptione extensionis, et continui-
« tatis, idem non agnovit. Ejus quidem rei ratio hæc fuit,
« quod extensionem determinationem constantem deprehen-
« deret, sed eandem subjectum determinationum variabi-
« lium agnosceret: quo ipso adductus fuit, ut extensione
« quid prius in corpore non admitteret, consequenter de
« distincta illius notione parum solicitus esset (1) »

Se l'estensione non è una realtà, ma un fenomenò, e se le prime sostanze del mondo materiale sono inestese, ne avviene che l'estensione non è un attributo o un modo della sostanza. L'abate Genovesi ammette la dottrina della semplicità delle prime sostanze; intanto insegna, nella proposizione 105 della prima parte della sua Metafisica latina, che l'estensione non è una sostanza, ma un modo o un attributo della sostanza. Ora, queste dottrine sono evidentemente contraddittorie; dicendo che l'estensione è un modo o un attributo della sostanza, si dice che la sostanza è estesa; in conseguenza si pone nello stesso tempo, e si toglie l'estensione della sostanza. L'estensione si concepisce come il soggetto di tutte le qualità del corpo, e perciò come una sostanza; ma sarebbe un errore il conchiudere dal nostro modo di concepire la cosa in sè, e dire assolutamente: *l'estensione è una sostanza*; oppure dire contrario: *l'estensione è un modo o un attributo della sostanza*. Tutte e due queste proposizioni suppongono che l'estensione sia una realtà in sè. Bisogna limitarsi a dire: *l'estensione si mostra a noi come una sostanza.*

È utile di conoscere la dottrina di Wolfio su questo oggetto: io trascriverò qui i pezzi principali e più notabili: « Phænomenon substantiatum dicitur, quod substantiæ
« instar apparet. Leibnitius materiam, et vim matricem
« inter phænomena retulit. Vulgo materiam instar sub-
« stantiæ concipimus, et Aristoteles ipsumque secuti scho-

(1) *Nota* § 224, *cosmol. gen.*

« lastici similiter vim activam corporum instar substantiæ
« conceperunt, ac ideo *formam substantialem appellarunt.*
« Etenim formam substantialem non differre a vi motrice,
« si intelligibili modo explicetur, dudum observavit Lei-
« bnitius in actis eruditorum. A. 1695, o 147. Utrique sen-
« tentiæ subest aliquid veri, si sano sensu explicetur, mate-
« ria enim phænomenon est, est etiam phænomenon vis
« motrix, quatenus confusa notione utramque complectimur:
« de cæteris phænomenis certe ratiocinaturi in physicis,
« tum materiam, tum vim motricem instar substantiæ con-
« cipere debemus, etsi substantiale sit in solis elementis
« compositi, adeoque materiæ et vis motricis rationem suf-
« ficientem continentibus sed extra sphæram imaginationis
« constitutis, intra quam phænomena continentur. Quamo-
« brem ut quod veritati consentaneum est unica notione
« complectamur, et phænomena ista fondamentalia, quæ
« ceterorum rationes immediate continent, a ceteris distin-
« guamus; phænomeni substantiati appellatione utemur.
« Ita enim fore arbitramur, ut nec in explicandis phæno-
« menis specialibus quid admittamus, quod ad mechani-
« smum, reduci nequeat, seu quod non tandem explicetur
« per materiam et motum, nec tamen principia mecha-
« nismi negligamus, sed ea ex fonte substantiis nempe
« simplicibus, veris rerum materialium elementis, deriva-
« mus: id quod inprimis utile est tum ad profligandas
« qualitates occultas ex philosophia naturali, tum ad evi-
« tandum labyrinthum, in quem præcipites ruunt de com-
« positione ac divisione continui phænomenisque motus
« philosophaturi.

« *Materia et vis motrix sunt phaenomena substantiata.*
« Materia est extensum vi inertiæ preditum. Quare cum
« extensio phænomenon sit, ac vis etiam inertiæ in phæ-
« nomenorum numero deprehendatur; materia quoque
« phænomenon esse debet: materia tamen instar substantiæ
« apparet. Est igitur phænomenon substantiatum.
« Similiter vis motrix phænomenon est: substantia ta-

« men apparet. Est igitur et vis motrix phænomenon sub-
« stantiatum (1). »

Facciamo alcune osservazioni sull' esposta dottrina. *La forza motrice*, dice Wolfio, *apparisce a guisa di sostanza.* Ogni forza, io osservo, è un principio di azione, ed è perciò un agente; ma un agente è una sostanza: ogni forza semplice è dunque una sostanza.

Inoltre è falso che la forza motrice sia un fenomeno: un fenomeno è una cosa che ci apparisce, ed a noi non apparisce la forza motrice, ma solamente il moto; il moto è dunque un fenomeno, e non già la forza motrice. Ora, il moto si mostra a noi come un modo di essere della materia, e la materia come il soggetto d'inerenza del moto. I fenomeni, in conseguenza, non ci manifestano la materia e la forma sostanziale, ma la materia ed il modo di essa; cioè la materia ed il moto.

Ma che cosa è mai la materia? Wolfio, nel § 141 dell'opera citata, definisce la materia: *L'esteso, dotato della forza d'inerzia*; egli osserva, che l'esperienza ci manifesta la forza d'inerzia: « Quilibet largitur, corpus resi-
« stere vi, qua ad motum concitatur, cum experiamur au-
« cta materiæ quantitate augeri resistentiam. »

Ma questo filosofo prende qui un abbaglio simile a quello che aveva preso sulla forza motrice. L'esperienza ci mostra la resistenza, e non già la forza della resistenza, l'inerzia e non già la forza d'inerzia. Ora la resistenza, ossia la solidità si riguarda come un modo dell'estensione. L'inerzia poi non è altra cosa che l'impotenza della materia a produrre in essa alcun cambiamento, cioè a cambiare in qualunque modo il suo stato. Io credo con molti filosofi illustri, che non vi ha nel corpo alcuna forza d'inerzia, colla quale si pretende che il corpo resista a quello che cerca di disturbarlo dallo stato in cui si trova. Supponiamo due globi duri o molli eguali, uno in quiete, l'altro in moto, che incontra quello in quiete; la

(1) *Cosmol. gen.*, § 299 e 300.

quantità di moto in tutti e due i corpi si trova la stessa tanto prima, che dopo l'urto; non si perde dunque alcuna quantità di moto per l'urto: ora se il corpo urtato avesse una forza, con cui agire sull'urtante, da questa pretesa forza d'inerzia agendo in direzione contraria all'urto, dovrebbe risultarne una perdita di una quantità di moto uguale a quello con cui la forza d'inerzia agisce; non si potrebbe, in conseguenza, avere dopo l'urto la stessa quantità di moto che si aveva prima dell'urto; il corpo è dunque inerte, cioè impotente da sè stesso a cambiare il proprio stato; ma in esso non si trova alcuna forza d'inerzia.

L'esperienza dunque ci mostra nel corpo un'estensione solida o impenetrabile e mobile; e tanto il moto che la solidità si mostrano come modi dell'estensione.

Wolfio, il quale insegna che la forza motrice è un fenomeno sostanziato, fa derivare questo fenomeno dalle forze da cui sono animati gli elementi semplici della materia. Ma una forza è una sostanza: le forze dunque da cui sono animate le sostanze semplici della materia, sono le loro forme sostanziali, e dalla percezione confusa di queste forme sostanziali nasce, secondo lui, il *fenomeno sostanziato* della forza motrice, che gli Aristotelici han riguardato come la *forma sostanziale* della materia. L'abate Genovesi ha adottato questa dottrina leibniziana e wolfiana: « Vis quædam activa, quæ corporum *forma substantialis* vocari potest est una ex proprietatibus essentialibus « corporum omnium, quod idem est, corporibus essentialis « est vis quædam activa (1). »

Ma se la forza è una sostanza, perchè è un principio di azioni e perciò un agente, e se niuna sostanza è inerente ad un'altra sostanza non si deve, in conseguenza, dire che la forza è nella sostanza, poichè ciò sarebbe porre una sostanza in un'altra; ma si deve dire, che una sostanza è una forza, e perciò gli elementi de' corpi non sono

(1) *Metaf. lat.*, 1. *p.*, *prop.* 159.

che forze, ed il corpo un aggregato di forze. Da un'altra parte il fenomeno della forza motrice non esiste affatto: esiste solamente il fenomeno del moto. Cadono dunque le forme sostanziali de' primi elementi della materia, e perciò cadono le forme sostanziali immaginate nella materia.

Riguardo alla forza d'inerzia, Wolfio pretende ancora che questa forza è un fenomeno; ma io non comprendo perchè non le dia eziandio il nome di *fenomeno sostanziato*, che dà alla forza motrice: egli ammette negli elementi un principio attivo ed un principio passivo; dal primo fa derivare il fenomeno della forza motrice, e dal secondo il fenomeno della forza d'inerzia, non vi è dunque alcuna ragione, per la quale egli non chiami pure *fenomeno sostanziato* la forza d'inerzia.

Egli intanto sulla forza d'inerzia scrive quel che segue:
« *Vis inertiæ non determinatur per extensionem, sed in*
« *extenso supponitur.* Etenim si extensum ponitur, po-
« nuntur, multa coexistentia a se invicem distincta, et
« inter se unita, ut continuum inde resultet. Sed ideo
« quod plura simul ita existant, ut alia ordine alio ipsis
« interponi posse concipi nequeat, non intelligitur cur
« non quocumque impulsu motus produci debeat, conse-
« quenter cur impellenti resistat, adeoque vis inertiæ in
« eodem detur. Vis igitur inertiae non determinatur per
« extensionem.

« Quoniam tamen in extenso deprehenditur, nec qui-
« quam sine ratione sufficiente esse potest; ratio illius
« existentiæ coexistentibus, quibus extensum constituitur,
« quærenda. Quare cum posita ratione sufficiente pona-
« tur id, quod propter eam potius est quam non est;
« resistentia poneda est antequam cogitemus extensum,
« consequenter vis inertiæ extensione prior concipien-
« da (1). »

(1) *Op. cit.* § 131.

Io ho provato che la materia è inerte, ma che non si dà una forza d'inerzia. La materia è impotente a cambiare lo stato in cui si trova, ma è assurdo il porre in essa una *forza di questa impotenza*; ora, tale dovrebbe concepirsi la forza d'inerzia.

Ma, dice Wolfio, nell'estensione non si trova la ragion sufficiente, donde possa intendersi perchè il moto non si produca in essa con qualunque impulso. Questo argomento, io rispondo, non prova affatto la forza d'inerzia. Suppongasi un corpo duro dotato di dieci gradi di velocità, che incontri un altro corpo duro in quiete di ugual massa: i due corpi si moveranno insieme dopo l'urto, con cinque gradi di velocità. Questa diminuzione di velocità non suppone nel corpo urtato alcuna forza con cui esso agisca contro l'urtante; ma la ragione di questa diminuzione si è, che la stessa forza la quale prima dell'urto imprimeva dieci gradi di velocità al corpo urtante, dovendo dopo l'urto movere una massa doppia, deve diminuire per metà la velocità, altrimenti la stessa causa meccanica e necessaria, colla stessa energia, potrebbe produrre un effetto doppio; il che è assurdo, giacchè l'effetto deve contenersi eminentemente nella sua causa. Ora se nella stessa supposizione si aumenterà la massa del corpo urtato, la velocità diminuirà sempre più; e se questa massa sarà troppo grande, la velocità che risulterà dopo l'urto sarà insensibile ed inosservabile, ed avrà luogo il fenomeno della quiete. Non è dunque affatto necessario, per ispiegar tali fenomeni, di supporre ne' corpi alcuna forza d'inerzia o di resistenza al moto. Così hanno pensato uomini celebri, fra i quali basta citare l'illustre Condillac.

Io poi non veggo perchè ammessa questa forza d'inerzia, siamo obbligati di concepirla come anteriore all'estensione. I sensi ci mostrano un'estensione solida, cioè resistente; ma questa resistenza non è forse una sensazione nostra, che noi riferiamo a' corpi che ci toccano; e che

in conseguenza di tal relazione, riguardiamo come una qualità de' corpi? Il corpo si mostra dunque a noi come un insieme di cose resistenti: ma questo insieme non è forse l'estensione? Il corpo è dunque, secondo la testimonianza de' sensi, un esteso solido o resistente; e l'estensione è il soggetto fenomenico de' corpi. Riguardo alla sostanza reale dei corpi, noi non possiamo dire altra cosa, se non che i corpi sono aggregati di forze ossia di principii semplici ed attivi.

LEZIONE LXXXII.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO SOGGETTO: DELLA PRETESA DIVISIBILITA' DELLA MATERIA ALL' INFINITO.

Fa d'uopo passare in rivista le differenti opinioni de' filosofi sull' estensione, a notare i risultamenti della nostra critica delle stesse opinioni.

1.° *L' estensione*, si domanda, *è una realtà in sè o un fenomeno?* Ciò vale quanto domandare: la estensione in lunghezza, larghezza e profondità, esiste essa indipendentemente dalle nostre percezioni, oppure è il modo in cui ci apparisce la vera sostanza de' corpi? Cartesio, Locke, la scuola di Scozia, per non far menzione de' materialisti, insegnano *che l' estensione è una realtà in sè.* Leibnizio con Wolfio insegnano, *che la estensione è un fenomeno risultante dalla percezione confusa de' semplici del corpo.*

2.° Nella supposizione che l' estensione è una realtà, si domanda: *l' estensione è essa una sostanza, o un modo o attributo della sostanza?* Cartesio, insegna *che la estensione è una sostanza, e che l' essenza del corpo consiste nell' estensione.* Altri filosofi e la scuola di Scozia insegnano, *che l' estensione non è una sostanza, ma un at-*

tributo della sostanza, o qualità inerente alla sostanza. Giorgio Berckeley combatte questa dottrina col seguente argomento: egli, ne' suoi dialoghi a favore dell'idealismo, fa parlare Filone così: « Rispondetemi, Ila, una cosa può essa essere sparsa, senza esser dotata di estensione? o l'idea di estensione non è racchiusa in quella di una cosa che è sparsa? Ogni cosa, che voi supponete sotto un'altra, dovrà avere in sè una estensione differente da quella della cosa sotto la quale essa sarà sparsa. E per conseguenza poichè la sostanza corporale è, secondo voi, il *substratum*, o il sostegno dell'estensione, bisogna che essa abbia in sè stessa un'altra estensione, che la renda propria ad essere *substratum* o sostegno, e di seguito all'infinito. Ora io vi domando, se questa non è una cosa assurda in sè stessa, e nel medesimo tempo contraddittoria a ciò che mi avete testè accordato che il *substratum* o il sostegno dell'estensione deve essere qualche cosa distinta dall'estensione ed ancora che l'escluda (1). »

3.° Nella supposizione che l'estensione è un fenomeno, si domanda: 1.° *Nel fenomeno, si trova qualche cosa, che noi concepiamo come sostanza?* 2.° *se vi è questa sostanza fenomenica, quale è essa?*

Molti filosofi e la scuola di Scozia insegnano che *la sostanza de' corpi non apparisce affatto e che perciò non è mai fenomeno.* Cousin è sostenitore acerrimo di questa opinione: egli oppone assolutamente la sostanza al fenomeno.

Wolfio insegna, 1.° *che vi è la sostanza fenomenica;* ed egli la chiama *fenomeno sostanziato.*

2.° Egli riduce a due questi fenomeni sostanziati, cioè *alla forza motrice* ed alla *materia.*

Ma la materia, secondo Wolfio, è l'*esteso dotato della forza d'inerzia.* Nasce però un dubbio: *che cosa nella materia si concepisce come sostanza, la estensione o la forza d'inerzia; oppure tutte e due?*

(1) *Dialoghi fra Ila e Filone, dialogo* 1.

Dalle parole trascritte di sopra del § 131 della Cosmologia, sembra ch'egli riguardi la forza d'inerzia come il fenomeno sostanziato della materia: ciò si conferma dal vedere che Leibnizio, di cui Wolfio difende quasi tutte le opinioni, insegna essere un errore il riguardar l'estensione come una sostanza: egli esamina, in un opuscolo a forma di dialogo, il parere di Malebranche, il quale riguarda l'estensione come una sostanza. Filaleto, che critica la dottrina malebranchiana, dice: « L'estensione ha bisogno di un soggetto, essa è qualche cosa relativa a questo soggetto. Essa suppone ancora qualche cosa anteriore in questo soggetto. Essa suppone qualche qualità, qualche natura in questo soggetto, che si estende, si spande col soggetto, si continua. L'estensione è la diffusione di questa qualità o natura: per esempio, nel latte vi ha una diffusione o estensione della bianchezza, nel diamante una estensione o diffusione della durezza, *nel corpo in generale una estensione o diffusione dell' antipatia o della materialità*. Vedete perciò *che vi ha nel corpo qualche cosa anteriore della estensione.* »

Queste, per quel che mi sembra, sono tutte le opinioni de' filosofi moderni sulla natura dell'estensione corporea. Ho creduto utile di farne il prospetto. Ciò posto noterò i risultamenti delle mie meditazioni sulle stesse.

1.° La sostanza essendo, come io ho dimostrato, semplice, l'estensione non può essere la vera sostanza de' corpi.

2.° I corpi non sono dunque sostanze, ma aggregati di sostanze semplici.

3.° L'estensione non è una realtà, ma un fenomeno, risultante dall'impossibilità di avere le percezioni distinte degli elementi semplici della materia.

Tutte e tre queste proposizioni si ammettono dalla scuola di Leibnizio e di Wolfio; ma tra la mia monadologia e quella di questi filosofi vi sono differenze essenziali ed importanti: queste si possono racchiudere nelle seguenti proposizioni.

1.° Non bisogna distinguere la forza delle sostanze semplici da queste sostanze; e bisogna dire, che queste sostanze non sono che forze, e perciò bisogna rigettare le *forme sostanziali.*

2.° Queste forze primitive agiscono reciprocamente le une sulle altre, e l'azione reciproca negata dai leibniziani è una feconda sorgente della varietà che presenta l'ordine della natura: fa d'uopo perciò rigettare l'armonia prestabilita di questi filosofi.

3.° Non si deve ammettere il fenomeno sostanziato della forza motrice, ma solamente il fenomeno del moto.

4.° La materia è inerte, ma non esiste alcuna forza di inerzia.

5.° Bisogna ammettere la sostanza fenomenica dei corpi, e questa è l'estensione. L'estensione, in conseguenza, non è nè la sostanza vera de' corpi, nè un attributo di alcuna sostanza reale, ma è un fenomeno, il quale si mostra a noi come una sostanza, cioè come il soggetto di tutti i fenomeni che ci colpiscono nell'universo visibile e materiale.

Con queste cinque tesi, che io credo aver provato, ho rettificato e perfezionato notabilmente la dottrina leibniziana sull'estensione corporea.

Se le parti di cui è composta la materia sono estese, la materia sarà divisibile in infinito; i filosofi, in conseguenza, i quali riguardano l'estensione come una realtà e come composta di parti estese, debbono ammettere la divisibilità della materia in infinito. È evidente, che in ciò che è esteso vi è necessariamente qualche cosa fuori di un'altra cosa; se dunque gli atomi de' quali è composta la materia, e nei quali può essa esser divisa, sono estesi, questi atomi sono eziandio divisibili, e le parti ancora in cui essi si possono idealmente considerar divisibili, sono ancora divisibili; la materia perciò, in questa ipotesi, è divisibile all'infinito. Ma supponendo la semplicità degli elementi della materia, non è necessario porre la divisibilità della materia in infinito.

Ma non potrebbero forse sostenere i difensori delle monadi, che il numero di queste sia infinito, e che, in conseguenza, la divisibilità della materia è infinita, e Leibnizio non ha forse alcune volte sostenuto questa dottrina? Io ho detto, che ammessa la semplicità degli elementi della materia, non è necessario ammettere l'infinita divisibilità di questa, e ciò è evidente; soggiungo poi, che un numero infinito è un'assurdità; e così la divisibilità infinita della materia resta distrutta sotto qualunque aspetto.

L'infinito è ciò di cui non può darsi un simile, che sia di esso maggiore. Ora, se voi supponete la metà di un corpo, il numero delle parti del corpo intero sarà maggiore del doppio del numero delle parti della metà dello stesso corpo; si avrà perciò un numero infinito maggiore di un altro numero infinito: il che è un assurdo.

La nozione del numero è identica colla nozione dell'addizione dell'unità con sè stessa: questa addizione può replicarsi, poichè con questa replicata addizione si formano i numeri maggiori del *due*. La possibilità della replicazione dell'addizione dell'unità non può dunque escludersi dall'idea generica di un numero dato. Il numero infinito esclude questa possibilità; il numero infinito è dunque contraddittorio.

Non si deve confondere l'infinito coll'*indefinito.* Un numero indefinito è un numero indeterminato, e l'indeterminato non può mai esistere. Il numero che si considera come dato ed esistente è un numero determinato, ed ogni numero determinato può aumentarsi coll'addizione dell'unità.

Ecco come ragiona l'autore dell'esame del fatalismo: « Un tutto o un composto non esiste che per mezzo delle sue parti; si potrebbe dunque, togliendo tutte le parti, annientare il tutto; poichè se questa diminuzione non avesse luogo, non si vede per qual motivo si distruggerebbe togliendo via tutte le sue parti, e la parte sarebbe

eguale al tutto. Ma se non vi è tutto, il quale non venga diminuito per la diminuzione delle sue parti, questo tutto non era infinito, o bisogna dire che lo sia divenuto per mezzo dell'aggiunzione di qualche parte, il che è assurdo, poichè la differenza del finito dall'infinito non può essere una quantità finita. È impossibile che una grandezza finita faccia una somma infinita; il passaggio dal finito all'infinito non è dunque un'oscurità, ma una impossibilità. Non vi è tutto, il quale non abbia per elementi delle parti, le quali si riguardano come unità: si deve dunque riguardare ogni oggetto composto come un numero infinito per mezzo di unità aggiunte; ora è certo, che non vi è numero determinato, che sia infinito; poichè non vi è numero che non possa farsi doppio, triplo, ec. (1). »

Condillac ha ben dimostrato ancora che noi non abbiamo affatto alcuna idea di un numero infinito: stimo cosa utile il trascrivere qui le seguenti riflessioni del citato filosofo: « I numeri non sono se non che la serie delle collezioni formate per mezzo della moltiplicazione dell'unità, e fissate nello spirito per mezzo di segni immaginati con ordine, e noi non ne abbiamo delle idee, che intanto che possiamo innalzarci per gradi sino a' numeri più composti, e scendere sino a' più semplici. Ma per acquistar queste idee, non è necessario, come alcuni pretendono, di supporre in noi l'idea di un numero infinito, che sia come fondo inesauribile, da cui lo spirito tira ciascun numero particolare, basta supporre che noi siamo capaci di farci l'idea dell'unità, di aggiungerla a sè stessa, e di legare ciascuna collezione ad un segno. Così, in effetto, ci formiamo i numeri 3, 4, 5, ec., e ce ne formiamo de' più grandi, osservando che possiamo ripetere ciò che abbiamo fatto, cioè aggiungere ancora l'unità, ed inventare nuovi segni;

(1) *Ponquet*, Esame del fatalismo, *f.* 2 1 *par.*, *cap. IV.*

perchè i più composti ed i più semplici si formano tutti della stessa maniera.

Ma osservare che possiamo incessantemente aggiungere l'unità, è osservare che non vi è alcun numero, il quale non sia suscettibile di aumento, e che nol sia senza fine. Noi immaginiamo tosto, che non giudichiamo così, se non perchè l'idea dell'infinito ci è presente. Si aggiungano intanto incessantemente unità le une alle altre, si perverrà forse mai a poter dire ecco il *numero infinito*, come si perviene a dire: ecco il *numero mille?* Delle due condizioni necessarie per farci le idee de'numeri, non ne adempiamo che una per formarci l'idea pretesa dell'infinito; io voglio dire, che non avendo aggiunto successivamente tutte le unità le une alle altre, perchè ciò è impossibile, noi gli abbiamo solamente dato un nome. Ma con ciò siamo nello stesso caso di un uomo, che non avendo appreso a contare che sino a venti, ripeterebbe dopo di noi il segno di *mille*. Intanto i filosofi vedono l'infinito dappertutto: essi lo vedono in ciascuna porzione della materia, in ciascuna parte dello spazio, in ciascuno istante della durata, e le contraddizioni in cui cadono non li fanno ritornare su sè stessi (1). »

Alcuni fisici adducono alcuni argomenti presi dalla geometria. La geometria dimostra che, essendo date due linee paralelle prolungate all'infinito, fra le quali vi sia una linea perpendicolare di dieci palmi, per esempio, si possono tirare da un certo punto della linea paralella superiore a ciascun punto della linea paralella inferiore, delle linee rette che passino per la linea perpendicolare posta nel mezzo. Ora, i punti della paralella inferiore sono infiniti in numero per la supposizione. Si possono dunque tirare linee infinite dalla paralella superiore all'inferiore. Queste linee debbono passare per diversi punti della linea perpendicolare, che nondimeno si suppone di

(1) *Dell'* arte di pensare, 1 *par.*, *cap. XII.*

non aver che dieci palmi di lunghezza. Queste linee dunque troveranno una infinità di punti in questa linea di dieci palmi. Questa linea è dunque divisibile all' infinito.

In questo ed in simili argomenti si suppone ciò che è in quistione. Si suppone che le due linee paralelle sieno prolungate all' infinito; ciò vale quanto dire: che si dieno due rette infinite; ma noi neghiamo l' estensione infinita qualsiasi, perchè neghiamo la possibilità dell' infinito composto. Inoltre, si suppone che l' estensione sia una realtà, non già un fenomeno. Si suppone, in conseguenza, quello che è in quistione, e che si deve provare. Tutti gli argomenti dunque presi dalla geometria, co' quali gli avversarii credono stabilire la divisibilità della materia in infinito, sono di niun valore.

Si suol fare, contro la divisibilità infinita della materia, la seguente obbiezione: se la materia si dice è divisibile in un numero infinito di parti, essa consta di un numero infinito di parti estese; un corpo dunque di grandezza finita è, in questa ipotesi, composto di un numero infinito di parti estese, ma un numero infinito di parti estese deve costituire una grandezza infinita; un corpo, in conseguenza, di grandezza finita, sarebbe eziandio di grandezza infinita: il che è una evidente contraddizione.

I difensori della divisibilità infinita della materia rispondono a questo argomento colla distinzione delle parti *aliquote* e delle parti *aliquante*. Per cagion di esempio, la canna si divide in otto palmi; ora, se voi prendete la metà di un palmo, indi la metà di questa metà, in seguito la metà di questa ultima metà, e così progredendo all' infinito, voi non avrete mai un palmo intero; voi avrete in tal caso questa serie di numeri rotti $^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16} +$ $+ ^1/_{64}$, ec., in infinito; e così non giungerete mai ad avere il palmo intero: queste parti decrescenti si chiamano parti *aliquante* o *proporzionali*.

Gli avversarii rispondono dunque al proposto argomento,

dicendo che un numero infinito di parti aliquote costituisce una grandezza infinita; ma che un numero infinito di parti continuamente decrescenti nel modo spiegato, non costituisce una grandezza infinita. Io non ho fatto uso dell'ultimo proposto argomento, per provare l'impossibilità della divisibilità infinita della materia, ma non posso non riguardare come insufficiente la risposta degli avversarii.

Si cade in errore, allorchè dalle verità astratte ed ipotetiche delle matematiche pure si vuol giudicare delle cose reali, esistenti fuori dello spirito: in questa serie di frazioni decrescenti di cui parliamo, noi non giungiamo mai ad avere l'unità: i matematici suppongono, che questa serie non sarà mai data tutta intera; avviene forse l'istesso allorchè si tratta della divisibilità di un corpo? Il numero preteso infinito delle parti di questo corpo è già dato: la serie data da' matematici è sempre finita, ed il numero de' termini può sempre aumentarsi, e non è mai dato tutto intero; è dunque un falso modo di ragionare il concludere dall'ipotesi matematica al fatto reale della divisibilità di un corpo, o del numero e natura delle sue parti. Da ciò avviene, che quando i matematici parlano di queste serie indefinite, io intendo ciò che ne dicono; ma quando i filosofi parlano di un infinito composto, io non intendo affatto il loro linguaggio. « Nulla urta di vantaggio il senso comune quanto la dottrina di una estensione divisibile all'infinito, con tutte le sue conseguenze, tali quali tutti i geometri e tutti i metafisici l'espongono sì pomposamente, e con una specie di trionfo. Una quantità reale infinitamente minore di qualunque quantità finita che siasi, che contiene quantità infinitamente minori di sè stessa, e così all'infinito, è questo un edifizio ardito sino al prodigio, ma la cui messe è troppo pesante per poter riposare sulla base di una pretesa dimostrazione, perchè urta i principii più chiari e più naturali della ragione umana (1). »

(1) *Hume*, Essai 12, sur l'entendement humain.

Bayle intanto, il quale nel suo Saggio di Fisica sostiene la divisibilità infinita della materia, ci dice: « Io confesso essere una cosa sorprendente, che un granello di frumento possa somministrare tante superficie da coprire quelle della terra: ma non può dirsi che ciò sia una cosa impossibile, perchè essendo certo che la materia è divisibile all'infinito, le conseguenze che nascono da questa divisibilità sono vere, sebbene la nostra ragione non possa penetrarle. »

Questa risposta è frivola; da quanto abbiam detto si rileva: 1.° che la divisibilità infinita della materia non è affatto provata; 2.° che essa è incomprensibile; 3.° che essa è evidentemente assurda.

Gli *atomisti* credono, che questa materia, la quale è l'oggetto della nostra sensibilità, sia un insieme di molti corpicciuoli; e che questi corpicciuoli, sebbene ciascuno di essi abbia estensione e figura, sieno indivisibili perchè essi non sono che un essere unico; perciò chiamano questi corpicciuoli *atomi*. Questo vocabolo viene dal verbo greco τέμνειν, dividere, e da *a* privativo, come chi direbbe non dividere. Secondo la opinione degli atomisti, un continuo, un bastone, per esempio, può esser diviso in un gran numero di parti molto più piccole di quelle che si sottraggono a' nostri sensi; ma questa divisibilità non è infinita, e si può finalmente giungere a quei corpicciuoli, che sono effettivamente indivisibili.

Wolfio chiama *atomo della natura* l'elemento inesteso, e perciò in sè indivisibile; ed *atomo materiale* l'elemento esteso e figurato, ma indivisibile da qualunque forza fisica.

Le ragioni che abbiamo addotto per provare la semplicità degli elementi della materia, dimostrano eziandio che gli elementi della materia non possono essere gli atomi materiali: io aggiungo, colle mie osservazioni, il seguente argomento che fa Bayle nel suo Saggio di Fisica: « Se vi sono molte parti in un atomo, l'atomo può esser diviso

in queste parti. Ora, vi sono molte parti in un atomo. Dunque . . . . . La conseguenza della maggiore è fondata su questo assioma. *Le cose che sono realmente distinte sono realmente separabili*, e da un'altra parte la cosa parla da sè stessa. In effetto, è evidente che ogni essere può sussistere senza di ciò che gli è accidentale, e tale è per rapporto ad ogni essere ciò che è realmente distinto da esso. Per conseguenza è certo ancora che Dio può conservare una parte di un atomo, senza di un'altra ad essa unita, se queste due parti sono realmente distinte. La minore, come si vedrà, non è meno chiara. Gli atomisti riconoscono come un atomo è esteso; ora, ciò che è esteso ha molte parti: un atomo dunque ha molte parti. Io provo la mia minore. Ciò che è esteso occupa nello stesso tempo molti luoghi. Ora, una stessa cosa non può nello stesso tempo occupare molti luoghi. Ciò che è esteso non è dunque una stessa cosa, o per esprimermi altrimenti, ciò che è esteso non è un' entità unica. Così in un essere esteso vi sono molte entità o parti distinte.»

Bayle suppone che gli atomisti neghino la divisibilità intrinseca della materia in infinito; e su questa supposizione egli combatte col proposto argomento la loro opinione. Ma sembra che essi neghino la divisione in atto all' infinito, non già la intrinseca: essi negano la divisibilità fisica, ponendo, che non vi è nella natura alcuna forza capace di dividere gli atomi. I corpi, essi dicono, sono divisibili perchè sono porosi; ora, gli atomi sono duri, e privi di pori; non vi è perciò alcuna forza della natura capace di dividerli. Ascoltiamo Gassendo, il quale espone e difende insieme l' opinione degli atomisti: « Præmittendum « est loqui Epicurum de insectibilibus physicis, seu corpu- « sculis, in quæ natura corpora grandiora ultimo resolvit, « quæque cum ad ea est perventum, irresolubilia deinceps, « indivisibiliaque ideo habet, quod cum eo usque inter- « ceptum foret aliquid inanis, cujus occasione concretionis

« partes separabiles fierent; ipsæ particulæ ultimo resi-
« duæ nihil intra se inanis contineant, sed solidissima pla-
« ne sint, nullamque adeo separationem, suive destractio-
« nem ferant. Nimirum, quasi omne corpus, quod divisi-
« bile, exsolubileque est, tale sit propter inane interceptum,
« parteisque dissocians, ac ingressum præbens virtuti ex-
« ternæ ad eas sejungendas; id vero, quod inexsolubile,
« indivisibileque est, tale sit, quia omnino plenum, so-
« lidumque sit, inane vel nihil habeat, ex quo partium
« separationem timeat.

« Cum natura nihil ex nihilo faciat, *redigatve* in nihilum;
« oportet quidpiam superesse in concretionum dissolutione,
« quod inexsolubile, intrasmutabileque sit... Nempe vis il-
« lius definita est; et cum præcurrendo infinito sit infinito
« tempore opus, nihil unquam novi gigneret natura, si
« exsolvenda prius vetera infinita forent.

« Tamen illud, *nil posse creari de nihilo*, debemus
« iterum intelligere secundum vires naturales..... ut nem-
« pe solum intelligamus materiam rerum tota mundi du-
« ratione sit perseverare, ut ex quo primum creata fuit,
« nulla ejus portio periisse, aut in nihilum abiisse censea-
tur (1). »

Da ciò che ho rapportato sembra che gli atomisti non ammettono una forza nella natura, capace di eseguire la divisione in infinito de' corpi; ma che ammettono un numero infinito di parti estese in qualunque corpo. Nondimeno Gassendo stesso, spiegando e differendo l'opinione di Epicuro, insegna essere l'opinione che ammette un numero infinito di parti nella materia di un corpo finito, una opinione assurda: « Celebris communisque opinio de
« magnitudinis divisione in infinitum possibili, adeo para-
« doxa, absurdaque ipsa specie appareat, ut permirum vi-
« deri possit, qui illa semper valuerit, tot magnis viris
« non displicere. Quid enim? habere præ manibus magni-

(1) *Physicæ, lib. III, de* materiali principio rerum.

« tudinem suis finibus undique circumscriptam, et infi-
« nitudinem tamen partium, ex quibus illa componatur,
« ut in eas proinde valeat dividi intra hos fineis admitte-
« re? (1). »

La divisibilità infinita della materia è un assurdo, tanto se questa divisibilità si riguarda come intrinsecamente possibile; quanto se si riguarda eziandio come possibile estrinsecamente; ed è indifferente alla quistione, che la divisibilità infinita si ponga nell'uno o nell'altro modo. Coloro poi che ammettono gli atomi materiali, cadono in contraddizione negando che un corpo finito sia composto di un numero infinito di parti estese; contro di loro ha tutto il valore l'argomento di sopra trascritto di Bayle.

Concludiamo: 1.° che la divisibilità infinita della materia, riguardata in qualunque senso, è assurda; 2.° che ammettendo gli atomi materiali, e negando la divisibilità intrinseca infinita di un corpo finito, si abbraccia eziandio una dottrina assurda. È veramente sorprendente che molti filosofi non sieno colpiti dall'evidenza di queste ragioni.

(1) *Ibidem.*

Fine del secondo volume

INDICE

DEL SECONDO VOLUME.

—

Parte Seconda. Della Psicologia.

AVVERTIMENTO AI LETTORI

relativo all'opera: *Storia del governo della Toscana sotto la Casa de' Medici di Alessandro Dumas, versione con note di Gaetano Barbieri.* Milano, per Borroni e Scotti, 1845.

All'illustre autore di questa Storia sfuggì una svista di cui sol più tardi s'accòrse il sottoscritto traduttore e commentatore della Storia stessa, e che rimane rettificata colle seguenti linee, dalle quali risultano altre avvertenze non immeritevoli d'osservazione, oltre ad una svista sol prodotta da distrazione di chi tradusse.

	ERRATA	CORRIGE
pag. 9 lin. 4	del Ciompi	de' Ciompi (*)
" 25 " 23	di Sant'Ambrogio	di Santo Stefano
" 29 " 27	metropolitana di Milano	di Santo Stefano
" 41 " 4	Paolo Farnese	Pier Luigi Farnese
" 64 " 1	Nota (1) cesello	scalpello

(*) Per un ribobolo fiorentino venivano denominati *ciompi* i cardatori di lana, onde la *Congiura dei Ciompi* equivale a *Congiura dei cardatori di lana.* Il capo di costoro, di nome Michele di Lando, fu lanaiuolo anch' esso (Vedi Machiavelli, lib. III delle *Istorie fiorentine*); e il signor Dumas lo avrà chiamato *Ciompi*, come avrebbe potuto indicare il signor di Polignac per *lato estremo destro*, o il signor di La Fayette per *estremo lato sinistro della Camera.*

GAETANO BARBIERI.